

SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT



10017050093

JAHRBUCH FÜR  
LITURGIEWISSENSCHAFT  
13. BAND · BERICHTSJAHR 1933

HERAUSGEGEBEN VON  
ODO CASEL OSB

2., DURCHGESEHENE AUFLAGE



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER



The Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE  
CLAREMONT, CALIFORNIA







BV  
170  
J3  
1973  
v.13

JAHRBUCH FÜR  
LITURGIEWISSENSCHAFT 1933

13. BAND · BERICHTSJAHR 1933

HERAUSGEGEBEN VON  
ODO CASEL OSB

2., DURCHGESEHENE AUFLAGE



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Theology Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California

Fotomechanischer Nachdruck  
des 13. Bandes · Berichtsjahr 1933 (1935 erschienen)  
mit einigen Corrigenda

© Aschendorff, Münster Westfalen, 1979 · Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks, der fotomechanischen oder tontechnischen Wiedergabe und der Übersetzung. Ohne schriftliche Zustimmung des Verlages ist es auch nicht gestattet, aus diesem urheberrechtlich geschützten Werk einzelne Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder mittels aller Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien zu verbreiten und zu vervielfältigen. Ausgenommen sind die in den §§ 53 und 54 URG genannten Sonderfälle.

Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster Westfalen, 1979

ISBN 3-402-09416-9



# Inhaltsverzeichnis.

## Aufsätze:

	Seite
Zur Geschichte von Weihnachten und Epiphanie (Fortsetzung) von Hieronymus Frank OSB . . . . .	1
Verschiedenartige liturgische Palimpsesttexte einer ehemals einheitlichen Handschrift auf Blättern des Codex Vatic. lat. 5762 von Alban Dold OSB . . . . .	39
Die Kommunionandacht im Altertum und Mittelalter von Peter Browe SJ	45
Liturgie und Volksfrömmigkeit in den südromanischen Dichtersprachen des Mittelalters von Helmut Hatzfeld . . . . .	65
Neue Zeugnisse für das Kultmysterium von Odo Casel OSB . . . . .	99
Anhang I . . . . .	127
Anhang II . . . . .	150
Anhang III . . . . .	155

## Miszellen:

Arnobius ein Zeuge gegen das Weihnachtsfest? von Gottfried Brunner	172
Zu <i>leitourgia</i> — munus von Hieronymus Frank OSB . . . . .	181
La nouvelle édition des Consultationes Zacchaei et son intérêt au point de vue liturgique von Germain Morin OSB . . . . .	185
Woher nahm Gregor d. Gr. die Kanonbitte: Diesque nostros in tua pace disponas? von Thomas Michels OSB . . . . .	188
Das Sakramentarblatt Clm 29 164/1a Bl. 13 von Petrus Siffrin OSB . . . . .	190
Die Quelle des Responsoriums „Uiri impii“ von Alban Dold OSB . . . . .	191

## Literaturbericht 1933:

Allgemeines von Odo Casel OSB . . . . .	195
Beziehungen zur Religionsgeschichte (mit Ausnahme des Alten Orients) von Odo Casel OSB . . . . .	235
Beziehungen zum Alten Orient und zum israelitisch-jüdischen Kult von Lorenz Dürr . . . . .	262
Altchristliche Liturgie bis auf Konstantin d. Gr. von Odo Casel OSB . . . . .	279
Beziehungen zur christlichen Archäologie von Johannes Kollwitz . . . . .	310
Orientalische Liturgie seit dem 4. Jahrhundert von Odilo Heiming OSB . . . . .	331
Monastische Liturgie von Hieronymus Frank OSB . . . . .	343
Die Liturgie des Abendlandes vom 4.—15. Jahrhundert:	
A: Entwicklung der abendländischen Liturgie bis zum Jahre 1000 (Texte und Riten) von Theodor Klauser . . . . .	347
B. Liturgie und kirchliches Leben im Mittelalter von Anton L. Mayer	362
Die Liturgie im Zeitalter der Reformation von Stephan Hilpisch OSB	412
Liturgiegeschichte vom Beginn der Aufklärungszeit bis vor die Gegenwart von Alexander Schnütgen . . . . .	416
Gregorianischer Gesang von Urbanus Bomm OSB . . . . .	449
Nachrichten . . . . .	460
Autorenverzeichnis zum Literaturbericht . . . . .	461

## Vorwort zur 2. Auflage

Das „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“, zwischen 1921 und 1941 in 15 Bänden erschienen, gehört zu den bedeutenden theologischen Publikationen der Zeit zwischen den Weltkriegen. Die in den Beiträgen niedergelegten Forschungsergebnisse, die Darlegung der „Mysterientheologie“ durch den Herausgeber Odo Casel († 1948), die umfangreichen Literaturberichte machen die Bände dem Forscher als Arbeitsgrundlage und als Chronik unentbehrlich. Zu Recht gehört darum das „Jahrbuch“ zu den meistgesuchten Titeln des theologischen Antiquariates, zumal das Lager des Verlags im Krieg zugrunde ging. Ein Nachdruck der Bände wurde darum schon lange gewünscht. Andererseits hatte das „Abt-Herwegen-Institut für liturgische und monastische Forschung“ in Maria Laach schon vor einiger Zeit den Plan gefaßt, durch ein von Grund auf neues Registerwerk das „Jahrbuch“ besser zu erschließen. Nachdem die Arbeit an diesem Register schon so weit vorangeschritten ist, daß das Erscheinen in absehbarer Zeit erwartet werden darf, bietet nun der Verlag eine „2., durchgesehene Auflage“ des Jahrbuches an. Es versteht sich von selbst, daß entsprechend dem dokumentarischen Rang der Publikation die Änderungen nur Korrekturen evidenten Fehler und die Einführung einiger Querverweise betreffen. Der Unterzeichnete hat aus den Angaben der Registerbearbeiter und aus Notizen im Handexemplar des Herausgebers die Vorlage des Nachdruckes vorbereitet. Eine kurze Darstellung der Geschichte und eine Würdigung des „Jahrbuches“, mit dem Odo Casel über seinen spezifischen Beitrag zur Theologie der Liturgie hinaus sich in der Geschichte der Liturgiewissenschaft einen festen Platz sicherte, ist für den neuen Registerband vorgesehen.

Maria Laach, 1. Dezember 1973.

*Angelus A. Häußling OSB.*

# Zur Geschichte von Weihnachten und Epiphanie

Von Hieronymus Frank OSB (Maria Laach).

## II.

### Indirekte Zeugnisse des hl. Ambrosius für das Weihnachtsfest.

Nach meinen Ausführungen im Jb. 12<sup>1</sup> kann kaum noch ein Zweifel bestehen, daß Ambrosius von Mailand das Weihnachtsfest des 25. Dezember nicht nur selbst gefeiert, sondern auch bereits vorgefunden hat. Aber lassen wir die Streitfrage, die um das richtige Verständnis jenes Ausdrucks *natalis salvatoris* in *De virg.* III 1 bzw. *natalis sponsi* in der dort mitgeteilten, ihrem Wortlaut nach von Ambrosius selbst herrührenden Liberiuspredigt geht, einmal ganz beiseite, und sehen wir uns in den Werken des Mailänder Bischofs nach Zeugnissen um, mit denen man das Weihnachtsfest als zu einem bestimmten Zeitpunkt vorhanden indirekt nachweisen kann.

Auszugehen ist auch hier von dem echten Weihnachtshymnus des Ambrosius: *Intende qui regis Israel*. Wir wissen nicht, wann er gedichtet worden ist, auf jeden Fall aber zu einer Zeit<sup>2</sup>, da Ambrosius das Weihnachtsfest des 25. Dezember gefeiert hat. Zudem enthält der Weihnachtshymnus auch abgesehen davon, daß der Epiphaniehymnus<sup>3</sup> den Mysterieninhalt von Epiphanie als durchaus verschieden von dem der Geburtsfeier angibt, eine für das Fest des 25. Dezember so charakteristische Idee, daß gewiß niemand auf den Gedanken kommen kann, er sei ursprünglich für ein am 6. Januar zu feierndes Geburtsfest

<sup>1</sup> S. 145—155.

<sup>2</sup> Vielleicht doch schon vor 386. Augustinus (*Confess.* IX 7) und Paulinus, der Biograph des Ambrosius (*Vita* nr. 13), scheinen die Einführung des Hymnengesanges, der die Hymnendichtung voraussetzt, auf die Zeit vor Ostern 386 zu datieren. Ihnen stimmt neuestens zu J.-R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire Romain* (1933) 153 f.; 511. Nach C. Schenkl, CSEL 32 p. I Addenda und O. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Literatur* III<sup>2</sup> (1923) 544 ergibt sich aber aus dem *Sermo* des Ambrosius *contra Auxentium* (nr. 34; PL 16, 1017), der Ambrosiushymnen als um jene Zeit schon vorhanden angibt, unzweifelhaft, daß der Hymnengesang um Ostern 386 in der Mailänder Kirche schon feststehende Einrichtung und Gewohnheit gewesen sein muß.

<sup>3</sup> Dieser Hymnus belegt mit der von mir Jb. 12 S. 148 Anm. 18 herangezogenen Stelle im Lukaskommentar IV 76 CSEL 32 p. IV S. 177 die Epiphaniefeyer bei Ambrosius.



bestimmt gewesen. Begegnet uns dieses für das Fest des 25. Dezember bezeichnende Motiv des Hymnus in einem datierbaren Werk des Ambrosius, so dürfen wir schließen, daß wenigstens zur Zeit, da die betreffende Schrift erschien, dem Mailänder Bischof die Feier des 25. Dezember als des Geburtsfestes Christi bekannt gewesen ist.

Als solch echt weihnachtliches Motiv des Hymnus ist in der letzten Strophe die Verbindung der Geburt Christi mit dem Gedanken des neuen Lichtes zu werten:

*praesepe iam fulget tuum,  
lumenque nox spirat novum,  
quod nulla nox interpolet  
fideque iugi luceat.*

Die Krippe leuchtet, und die Nacht strahlt aus ein neues Licht: für einen Christen des ausgehenden 4. Jh., der diese Strophe am Fest des 25. Dezember sang, war die Gedankenverbindung: Krippe — neues Licht sofort verständlich. Das neugeborene Gotteskind war die Sonne der Gerechtigkeit, die, aufgegangen aus dem Jungfrauenschoß, das neue Licht erstrahlen ließ. Am Fest des 25. Dezember heißt es, um nur ein Beispiel anzuführen, in einer zu Bethlehem gehaltenen Predigt des hl. Hieronymus: *hodie nobis sol iustitiae nascitur*<sup>4</sup>. Sehr häufig betonten die Prediger, daß vom Geburtstag Christi, dem 25. Dezember, an das Licht wachse<sup>5</sup>. Der heidnische *natalis invicti, natalis solis* wurde christlich umgedeutet und auf Christi Geburtstag bezogen<sup>6</sup>, den das gewöhnliche Volk „neue Sonne“ nannte<sup>7</sup>, mit dem die neue Sonne der Gerechtigkeit aufgeleuchtet sei<sup>8</sup>. Auf all das ist oft hingewiesen worden, zuletzt von B. Botte<sup>9</sup>, der selbst bemerkt, es sei nicht schwierig, die Beispiele zu vermehren<sup>10</sup>. „Als Geburtstag der wahren Sonne und

<sup>4</sup> *Anecdota Maredsolana* III 2, 397.

<sup>5</sup> Hieronymus, ebd.; Augustinus in seinen *Sermones in natali Domini*, z. B. Sermo 190, 1 PL 38, 1007; 192, 3 ebd. Sp. 1013; Maximus von Turin, Sermo 3 PL 57, 535.

<sup>6</sup> Siehe z. B. den Traktat *De solstitia et aequinoctia conceptionis et nativitatis domini nostri iesu christi et iohannis baptistae*, ed. B. Botte, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie* (1932) 105.

<sup>7</sup> Maximus von Turin, Sermo 4, PL 57, 537: *Bene quodammodo sanctum hunc diem natalis domini solem novum vulgus appellat et tanta id sui auctoritate confirmat, ut Iudaei etiam atque gentiles in hac voce consentiant.*

<sup>8</sup> Maximus, Sermo 3, PL 57, 536: *Non mirum si proficit dies, in qua novus iustitiae sol coruscat. Non mirum, si proficit dies quam splendidissima lux veritatis illuminat.*

<sup>9</sup> *Les origines* 63 ff.

<sup>10</sup> Aus dem 4. Jh. sei noch eine Stelle bei Zeno von Verona angemerkt, Tractatus IX *De nativitate Domini et maiestate* nr. 2 PL 11, 417, wo es von dem menschengewordenen Gott in der Krippe heißt: *Hic (est) et homo et Deus... hic sol noster, sol verus, qui clarissimos ignes mundi germanos astrorum candentiumque polorum claritatis suae de plenitudine accendit. Hic qui semel occidit et ortus est rursum, numquam repetiturus occasum.*



Sonne der Gerechtigkeit hat das christliche Weihnachtsfest den Geburtstag des *sol invictus* verdrängt<sup>11</sup>.

Was insbesondere die Idee des *lumen novum* angeht, die uns im Weihnachtshymnus des Ambrosius beschäftigt und die wir als eindeutiges Kennzeichen des Festes vom 25. Dezember glauben auffassen zu müssen, so darf man zunächst noch an den Weihnachtshymnus des Prudentius im *Liber Cathemerinon* erinnern. Dieser Hymnus, der die Aufschrift: *Hymnus VIII Kal. Ianuarias* trägt und dem der *Hymnus Epifaniae* unmittelbar folgt, ist ja dem Weihnachts- und dem Epiphaniehymnus des Ambrosius ungefähr gleichzeitig und nach Joh. Bergman, dem letzten Herausgeber der Carmina des Prudentius, wohl in die Zeit 392—405 zu setzen<sup>12</sup>. Die Idee der nova lux ist in der ersten Strophe deutlich zu erkennen:

*Quid est quod artum circumlum  
sol iam recurrens deserit?  
Christusne terris nascitur  
qui lucis auget tramitem?*<sup>13</sup>

Der Ausdruck *novum lumen* selbst begegnet in einer von Botte<sup>14</sup> herangezogenen Predigt des Petrus Chrysologus († um 450)<sup>15</sup>. In ihr wird für das „Erstrahlen Gottes“ in der Geburt Christi, für den „Glanz der Jungfrauengeburt“ der Ausdruck *novum lumen* verwandt. Er wird nicht unvermittelt eingeführt, ergibt sich vielmehr wie von selbst aus dem zum Vergleich gebrachten Bild der erstrahlenden natürlichen Sonne und der Anwendung auf das in der Jungfrauengeburt gegebene Erstrahlen Gottes<sup>16</sup>. Losgelöst vom religionsgeschichtlichen Hintergrund und mehr in den rein theologischen Bereich erhoben tritt uns, was ebenfalls schon häufig genug hervorgehoben worden ist, das Motiv des neuen Lichtes an Weihnachten in den römischen Sakramentarien und noch im heutigen römischen Meßbuch entgegen<sup>17</sup>. Dasselbe gilt

<sup>11</sup> Fr. J. Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze* (Liturgiegesch. Forsch. 2 [1918] 109).

<sup>12</sup> Siehe CSEL 61 Prolegomena S. XIV.

<sup>13</sup> CSEL 61 S. 63. <sup>14</sup> *Les origines* S. 65.

<sup>15</sup> *Sermo* 146 PL 52, 591: *Quoties transcurtis anni metis dies Dominicae nativitas adventat et virginis partus fulgor toto orbe diffunditur flammeo corusco, voluntatis, non pavoris est quod tacemus. Quae mens in ipso ortu divini regis obicere praesumat? Solis radii cum erumpunt, visus hebetatur humanus; radiante Deo quomodo non totus animorum sauciatur aspectus? Reparatis ergo sensibus novi luminis post stuporem, tempus est quo ipsius etiam divinitatis contemplerur arcana.*

<sup>16</sup> *solis radii cum erumpunt — radiante Deo.*

<sup>17</sup> *Per incarnati verbi mysterium nova mentis nostrae oculis lux tuae claritatis infulsit:* Weihnachtspräfatation im Gregorianum ed. Lietzmann 6, 3 und 8, 3; *nova incarnati verbi tui luce perfundimur:* Oration, *De nocte ad sanctam Anastasiam*, Gregorianum 7, 2; *item de natali Domini mane prima* im Sakramentar von St. Gallen, ed. Mohlberg 4, 19 und im Sakramentar von Angoulême, ed. Cagin IV 12; *concede nobis, o. D., ut salutare tuum, nova*

auch von einer schönen Ausführung bei Joh. Cassian, *De incarnatione Domini contra Nestorium*<sup>18</sup>. Cassian bringt eine Fülle von Ausdrücken, die die Inkarnation *novae gratiae et generationis adventus, ortus novae gratiae ac nativitatis, novae gratiae lux* nennen<sup>19</sup>. Für all das sei *apparuisse* der passende Ausdruck, wie es denn auch im Brief an Titus II 11 heiße: *apparuit gratia Dei salvatoris nostri*. Allgemein bezeichne die Schrift mit *apparuisse* das, was mit ungewöhnlicher Klarheit leuchte<sup>20</sup>. Cassian fährt dann fort: „So hat also auch der Apostel, der um die Ankunft der himmlischen Gnade wußte, die durch das Entstehen der heiligen Geburt erschienen ist, diese mit dem Wort *strahlende Erscheinung* ausgedrückt; erschienen sei also das, wollte er sagen, was im Glanze neuen Lichtes (*novae lucis splendore*) erstrahlen sollte“<sup>21</sup>. Eine Beziehung zur *nova lux* der physischen Sonne ist, wie man sieht, hier also nicht ausgesprochen. Wenn man fragt, welchem Fest diese Ausdrücke: *nova gratia, ortus novae gratiae ac nativitatis, novae gratiae lux, novae lucis splendor* zur Zeit Cassians wohl gemäß sind, so wird man nur sagen können: dem Weihnachtsfest des 25. Dezember; denn daß damals um 430 im Abendland die Geburt Christi nur mehr am 25. Dezember begangen wurde, wird von niemand bezweifelt. Zudem sagt Cassian in den früher verfaßten *Collationes* ausdrücklich, daß man in den westlichen Provinzen des Reiches die beiden Mysterien der Taufe des Herrn und seiner leiblichen Geburt an zwei verschiedenen Tagen (*bifarie*) feiere<sup>22</sup>.

*caelorum luce mirabile, quod ad salutem mundi hodierna festivitate processit, nostris semper innovandis cordibus oriatur*: Oration, Gregorianum 9, 4 (an Weihnachten), 18, 4 (an Epiphanie). M. E. stand die Oration, wie ich aus dem *nova lux*-Motiv schließe, ursprünglich nur an Weihnachten, wie sie sich denn auch im Sakramentar von St. Gallen 6, 38 und dem von Angoulême VI 37 nur an Weihnachten findet. — Zum vertieften Verständnis der *nova lux*-Idee in den römischen Sakramentarien vgl. O. Casel OSB, *Die „Neuheit“ in den Weihnachtsorationen* (Lit. Zschr. 4 [1932] 84 ff.).

<sup>18</sup> Lib. II 4, 3 CSEL 17 p. I S. 254. Don Salvatore Marsili OSB hat mich in liebenswürdiger Weise auf diese Stelle aufmerksam gemacht, wofür ich ihm auch hier herzlich danke.

<sup>19</sup> II 4, 2 ebd. S. 254.

<sup>20</sup> *In omnibus visionibus sacris hoc utendum vel maxime verbo scriptura existimavit ut apparuisse haec diceret, quae insolita claritate fulgerent*, ebd. II 4, 3.

<sup>21</sup> II 4, 3 S. 254 Z. 13—17: *ita ergo et apostolus sciens adventum caelestis gratiae quae ortu sacrae nativitatis apparuit, verbo eam fulgidae apparitionis expressit, ut apparuisse utique id diceret quod novae lucis splendore radiaret*.

<sup>22</sup> Coll. X 2 CSEL 13, 287. Aus den Wendungen *apparuit, apparitio, Deus in mundo natus apparuit*, die in *De incarnatione* II 4, 2 vorkommen, darf man nicht etwa schließen, hier schimmere noch der alte Kultausdruck für den 6. Januar *ἐπιφάνεια* = *apparitio* = *nativitas secundum carnem* durch. Diese Ausdrücke sind hier überhaupt nicht in kultischem Sinne gebraucht. Es heißt genau so: *deus in mundo natus apparuit* wie in *evangelii apparuisse stellam magis orientalibus legimus* (II, 4, 2 S. 254 Z. 9). Wer wie Cassian, der ausdrücklich einen *Sermo des*

Die *nova lux*-Stelle im Weihnachtshymnus des hl. Ambrosius hat das eine mit der oben gebrachten Ausführung Cassians gemeinsam, daß sie den religionsgeschichtlichen Hintergrund des *nova lux*-Motivs an Weihnachten nicht so durchschimmern läßt, wie es etwa jene oben herangezogene Predigt des Petrus Chrysologus tut. Wenn also der *nova lux*-Gedanke im Hymnus auch ganz plötzlich, unvermittelt, in der letzten Strophe erscheint<sup>23</sup>, so wird doch wohl niemand leugnen, daß die Gedankenverbindung: strahlende Krippe — neues Licht ein charakteristisches Motiv ist, das nur auf das Geburtsfest Christi am 25. Dezember paßt und nicht etwa durch Ambrosius vom Festinhalt der Epiphanie auf das Fest des 25. Dezember übertragen worden sein kann.

Wir kennen nun aber einen Zeitpunkt, an dem Ambrosius dieses charakteristische Weihnachtsmotiv verwendet. In der doch wohl erst

hl. Ambrosius in *natale Domini* zitiert (*De incarnatione* VII 25, 2 CSEL 17, S. 383), um 400 die Geburt Christi am 25. Dezember feierte, kann unter dem ebenfalls begangenen *dies epiphaniarum* nicht mehr die Geburt, die *apparitio in carne* verstanden haben; der mußte sich vielmehr den Gedankengang des hl. Joh. Chrysostomus zu eigen gemacht haben, den dieser nach Einführung des Geburtsfestes vom 25. Dezember vorgetragen hat, und durfte den Namen *apparitio* = ἐπιφάνεια nicht mehr der Geburt Christi zukommen lassen, weil bei dieser Christus verborgen gewesen und nicht erschienen sei (PG 49, 365). Das Argument wurde z. B. von Hieronymus im 410—415 verfaßten Ezechielkommentar übernommen (lib. I zu cap. I 3 PL 25, 18—19): *Epiphaniarum dies hucusque venerabilis est, non ut quidam putant natalis in carne, tunc enim absconditus est et non apparuit*. Andererseits aber lag es nahe, daß an Weihnachten dort, wo die Geburt Christi am 25. Dezember gefeiert wurde, wie es im Westen zu Cassians Zeit der Fall war, auch die Stelle aus dem Brief an Titus II 11 als Perikope gewählt wurde, unbeschadet des *apparuit*. So ist es z. B. in Rom geschehen, wo wir heute wie schon im 6. Jh. (s. den Comes von Würzburg, hg. von G. Morin, Rev. Bén. 27 [1910] 46) in den beiden ersten Messen Tit. II 11—15 und III 4—6 als Episteln lesen.

<sup>23</sup> Das *novum lumen*-Motiv könnte durch den, Ambrosius sonst sehr geläufigen, Gedanken, daß Christus die „wahre Sonne“, „die Sonne der Gerechtigkeit“ (Malach. 4, 2) ist, eingeführt sein; sagt doch Ambrosius von ihr mit eindeutigem Hinweis auf Christi Geburt und Auferstehung: *sol iustitiae qui oriens et resurgens inluminat* (*De Isaac vel anima* 4, 30 CSEL 32 p. I S. 660). Indessen liegt das Sonnenbild in Strophe 5 und 6, in denen es allein zu vermuten wäre, nicht vor und leuchtet auch nicht irgendwie durch. Denn Ambrosius bezieht Ps. 18, 6, 7 *ipse tamquam sponsus procedens de thalamo suo* usw. wohl auf die Inkarnation (vgl. z. B. *De incarnationis Dominicae sacramento* c. V nr. 35 PL 16, 827; *Expositio ps.* 118, 6, 6 CSEL 62, 111; *De Isaac vel anima* 8, 69 CSEL 32 p. I S. 691; *De institutione virginis* c. 1 nr. 6 PL 16, 306 f.), deutet aber nirgends das Sonnen- oder Lichtmotiv an, wie es etwa sonst in der Exegese von Ps. 18, 6 Hieronymus (*Commentarioli in psalmos*, ed. G. Morin, *Anecdota Maredsolana* III 1 S. 29; vgl. auch das apokryphe *Breviarium in psalmos*, das m. E. zu Ps. 18, 6 echtes Gut des Hieronymus überliefert [PL 26, 872 f.]) und Arnobius d. J. (*Commentarium in psalmos* PL 53, 349) tun. Von den 12 Ambrosiusstellen zu Ps. 18, 6, 7 im Beuroner Italaapparat, für dessen Benützung ich auch hier ergebe dank, machen nur *De excessu fratris sui Satyri* lib. II 117 PL 16, 1349 und *Exhortatio virginitatis* n. 57 PL 16, 353 eine Ausnahme, ohne jedoch Beziehung zur Inkarnation aufzuweisen.

gegen 391 und nicht schon um 389 erschienenen Schrift *De patriarchis*<sup>24</sup> sagt Ambrosius in Erklärung von Gen. 49,9 *ex germine mihi ascendisti: mirifice autem et incarnationem eius (sc. Christi) expressit (sc. Iacob) dicens: ex germine mihi ascendisti, eo quod tamquam frutex terrae in alvo virginis germinaverit et ut flos boni odoris ad redemptionem mundi totius maternis visceribus splendore novae lucis emissus ascenderit, sicut Esaias dicit: exiet virga de radice Iessae et flos ex radice ascendet (Esai. XI 1). radix familia Iudaeorum, virga Maria, flos Mariae Christus*<sup>25</sup>.

Wir haben hier die Gedankenverbindung: Geburt Christi aus dem Jungfrauenschoß, die im Glanze des neuen Lichtes erfolgt sei<sup>26</sup>. Ambrosius hat zwar die Exegese von Gen. 49,9 wie so vieles in seiner Schrift *De patriarchis* fast wörtlich aus Hippolyts Abhandlung über die Segnungen Jakobs geschöpft<sup>27</sup>. Jenes Motiv: „neues Licht“ findet sich

<sup>24</sup> Palanque, *Saint Ambroise* 540 datiert *De patriarchis* gegen 391. O. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Lit.* III<sup>2</sup> 515 setzt die Schrift um 389 vor Erscheinen des Lukaskommentars an. Nach ihm geht der Verweis in *De patriarchis* 4,21: *ut docuimus tractatu habito in evangelium* nicht auf den nach Bardenhewer wahrscheinlich 389 veröffentlichten Lukaskommentar, sondern auf die, wieder nach B., seit 385 gehaltenen Homilien über das Lukasevangelium. *De patriarchis* 4,21 bezieht sich auf *Expos. ev. Luc.* III 41. Eben diese Abhandlung in Buch III ist aber, wie als erster H. Schenkl gesehen hat (CSEL 32 p. IV Prolegomena S. V), ein rein literarisches Stück, geht also nicht auf eine vorher gehaltene Predigt zurück. Wenn Ambrosius auf diese Abhandlung verweist, so kann er also nur den wohl 390 fertiggestellten Lukaskommentar meinen. Das alles hat Palanque gut herausgearbeitet (a. a. O. 540 Anm. 324, vgl. 450 und 531).

<sup>25</sup> *De patriarchis* 4,19 CSEL 32 p. II S. 135. Christus wird als *flos Mariae* (vgl. Esaias XI 1) auch in Vers 3 der dritten Strophe unsers Weihnachtshymnus aufgefaßt: *fructusque ventris floruit* und auch schon in der im März 381 (so Palanque a. a. O. 503 f.) erschienenen Schrift *De Spiritu sancto* II c. 5 nr. 38 PL 16, 750 f. Diese ganze Stelle hat ihre inhaltliche Parallele teils im Lukaskommentar II 24 CSEL 32 p. IV S. 54 und in den angeführten Sätzen aus *De patriarchis* 4,19, teils in der ebenfalls schon erwähnten dritten Strophe des Weihnachtshymnus: *non ex virili semine / sed mystico spiramine / Verbum Dei factum est caro / fructusque ventris floruit*.

<sup>26</sup> Zum Ausdruck *splendor lucis* vgl. etwa Ambrosius, *De fide* B IV 108 PL 16, 638: *Lux . . . splendorem generat nec comprehendi potest quod splendor luce posterior sit, aut lux splendore antiquior; quia ubi lumen est, splendor est, et ubi splendor, etiam lumen est. Itaque nec sine splendore lumen, nec splendor potest esse sine lumine, quia et in splendore lumen et splendor in lumine est.* — Es sei daran erinnert, daß Joh. Cassian den gleichen Ausdruck *novae lucis splendor*, in dem die Geburt Christi erstrahlen soll, gebraucht (s. oben S. 4). Die Ambrosiusstelle mit *novum lumen* dürfte die älteste bekannte dieser Art für die Geburt Christi und das Weihnachtsfest sein.

<sup>27</sup> Siehe Hippolyts Schrift über die Segnungen Jakobs c. 16; und zwar fehlt die *nova lux*-Stelle sowohl in dem von C. Diobouniotis und N. Beis herausgegebenen griechischen Urtext (Texte und Untersuch. 38,1 [1911] 32 Z. 20 ff.) als auch in der von N. Bonwetsch ins Deutsche übertragenen georgischen Übersetzung, die selbst aus dem Armenischen gefertigt ist, während der armenische, heute noch nicht edierte Text, der in einer Hs. der Mechitaristen zu Venedig vorliegt, wahrscheinlich



indessen gerade nicht bei Hippolyt, ist also dem hl. Ambrosius eigentümlich; d. h. aber, in *De patriarchis* 4, 19 liegt die gleiche Idee: Geburt Christi — neues Licht vor, die der Hymnus in den Versen besingt:

*praesepe iam fulget tuum  
lumenque nox spirat novum.*

Die Übereinstimmung ist so klar, daß der Schluß nur lauten kann: um 391 war Ambrosius das Fest des 25. Dezember ganz vertraut.

Wir können aber noch weiter vordringen. Mit *novum lumen* ist natürlich kein materielles Licht gemeint, weder bei Ambrosius noch bei den andern Schriftstellern. Dem *lumen novum* der Sonne am *natalis invicti*, das jedem Christen des 4. Jh. bekannt war, ist vielmehr das neue Gnadenlicht Christi, der Sonne der Gerechtigkeit, entgegengestellt. Daß diese Vorstellung den beiden *nova lux*-Stellen zugrundeliegt, ergibt sich aus anderen Äußerungen des hl. Ambrosius. Sie finden sich in der *Expositio* des Ps. 118, die, aus kurz vorher gehaltenen Predigten erwachsen, im J. 390 erschienen ist, und in der ein wenig später, um 391, entstandenen Schrift *De Isaac vel anima*<sup>28</sup>. Sie beleuchten nicht nur jene *nova lux*-Stellen, sondern lassen noch klarer erkennen, daß Ambrosius um 390 den 25. Dezember als Geburtstag Christi gefeiert haben muß.

Von Christus heißt es im Sermo XII 13 des genannten Psalmenkommentars: *Ortus ex virgine processit* (sc. Christus) *ex albo, universa totius orbis irradians, ut luceret omnibus. capiunt qui desiderant fulgoris perpetui claritatem quam nox nulla interpolat. Soli enim huic quem cotidie cernimus nox tenebrosa succedit, sol autem iustitiae numquam occidit, quia sapientiae non succedit malitia*<sup>29</sup>. Ziehen wir gleich eine zweite Äußerung des hl. Ambrosius aus demselben Kommentar hinzu: . . . *super omnes sol oriri iubetur. et hic quidem sol cotidie super omnes oritur, mysticus autem sol ille iustitiae omnibus ortus est, omnibus venit, omnibus passus est et omnibus resurrexit*<sup>30</sup>. In der letzten Stelle ist die Vergleichung des Aufgangs der natürlichen und der mystischen Sonne schön durchgeführt. Die Worte: *mysticus sol ille iustitiae omnibus ortus est, omnibus venit* können sich aus dem griechischen Original geflossen ist (Texte und Untersuch. 26, 1 [1904] 26 Z. 15—27 Z. 14).

<sup>28</sup> Zur Datierung der beiden Schriften vgl. Palanque 524 f. und 540.

<sup>29</sup> CSEL 62, 258 f.

<sup>30</sup> Sermo 8, 57 CSEL 62, 186. — Schon in der Ende 380 erschienenen Schrift *De fide* B (zum Datum s. zuletzt Palanque 502 f.) drückt Ambrosius den gleichen Gedanken wie an dieser Stelle der *Expos. ps.* 118 aus, daß nämlich Christus für alle geboren sei, wie auch das Tageslicht (die Sonne) über Gute und Böse aufgehe: *Ille quidem* (sc. Christus) *miserecordia sua omnibus natus est, sed perfidia haereticorum fecit, ut non omnibus nasceretur, qui omnibus natus est. Nam et lumen diei oriri iubetur super bonos et malos: sed oriri non videntibus non videtur* (lib. III c. 8 nr. 57 PL 16, 601). Das Bild der Geburt Christi als Aufgang der Sonne der Gerechtigkeit mag Ambrosius auch 380 schon geläufig gewesen sein.

nur auf die Geburt Christi beziehen. Das Sonnenbild liegt aber auch der ganzen erstgenannten Stelle zugrunde. Das Subjekt dieses Satzes: *ortus ex virgine processit ex alvo* usw. ist zwar Christus und nicht ein *sol iustitiae*. Aber nicht nur deuten die Ausdrücke *oriri*, *procedere*, *irradiare* und das folgende *sol iustitiae numquam occidit* darauf hin, daß Christus als (Sonnen-)Licht aufgefaßt ist — Ambrosius nennt ja Christus *verus sol* im Morgenhymnus *Splendor paternae gloriae* —, Christus ist vielmehr in den unmittelbar vorhergehenden Sätzen *sol lucis aeternae*, *verum lumen*, *aeternum lumen* genannt<sup>31</sup>.

An beiden Stellen ist also die Geburt Christi als Aufgang der Sonne des ewigen Lichtes, der mystischen Sonne der Gerechtigkeit, bezeichnet. Und diesen Stellen fügt sich glücklich die schöne Formulierung in der Schrift *De Isaac vel anima* ein. Christus ist *sol iustitiae qui oriens et resurgens inluminat*<sup>32</sup>.

Das Wort vom neuen Licht fällt zwar an keiner der drei Stellen. Wenn aber Christus, die Sonne der Gerechtigkeit, in seiner Geburt wie in seiner Auferstehung als erleuchtend, lichtspendend, bezeichnet wird, ist der Gedanke, daß dieses Licht ein neues Licht sei, ganz naheliegend. So spricht denn auch Ambrosius sowohl im Weihnachtshymnus und in *De patriarchis* aus dem Weihnachtsgedanken als auch in der Erklärung des Ps. 38 aus dem Ostergedanken heraus von dem neuen Licht<sup>33</sup>. Beachten wir ferner vor allem den Gedankengang der

<sup>31</sup> *Expos. ps.* 118, 12, 13 CSEL 62, 258 Z. 20 ff.: *dilata cor tuum, occurre soli lucis aeternae quae inluminat omnem hominem. et illud quidem verum lumen omnibus lucet; sed si quis fenestras suas clauserit, aeterno lumine se ipse fraudabit. excluditur ergo et Christus, si tu mentis ianuam claudas. etsi possit intrare non vult tamen importunus intruere, non vult invitos cogere. ortus ex virgine processit ex alvo* usw.

<sup>32</sup> 4, 30 CSEL 32 p. I S. 660. Von Christus ist die Rede: *in moralibus flos est... in naturalibus sol iustitiae qui oriens et resurgens inluminat, occidens obumbrat... in mysticis caritas est, quia plenitudo legis est Christus*. Unter *oriri* kann nur die Geburt Christi verstanden sein. Das ergibt sich aus dem eben angeführten Sprachgebrauch des Ambrosius: *mysticus... sol ille iustitiae omnibus ortus est, omnibus venit, omnibus passus est et omnibus resurrexit*. Zu diesem Satz haben wir ja in dem Ausdruck: *sol iustitiae... oriens et resurgens* eine klare Parallele.

<sup>33</sup> *Explanatio ps.* 38, 18 CSEL 64, 198: *vetus homo noster affixus est cruci; ergo et vetus dies praeteriit, novus venit. alius enim dies hominis, alius dies Christi, quem Abraham vidit et gavisus est, de quo et David ait: „hic est dies, quem fecit dominus; exsultemus et laetemur in eo“. sanctus ergo in die domini exultat, in die novo in quo deus dominus inluxit nobis et dedit novam lucem, innoxiam vitam et integram reformatis. ideo vir iustus securus novae lucis et gratiae dei dicit: erit mihi caelum novum et terra nova et lumen novum* (vgl. Apok. 21, 1, 22, 5, 21, 23). Der Gedanke der *lux nova* begegnet auch auf Inschriften, z. B. auf dem Epitaph des *praefectus praetorio Probus* (4. Jh.): *nunc propior christo sanctorum sede potitus / luce nova frueris lux tibi Christus adest* (E. Diehl, *Inscriptiones lat. christ. vet.* [1925] 63 B, 14; vgl. 60, 7: *luce nova... gaudet*; 3445, 3: *gaudia lucis nobae*).

Sätze: *ortus ex virgine processit ex alvo, universa totius orbis irradians, ut luceret omnibus. capiunt qui desiderant fulgoris perpetui claritatem quam nox nulla interpolat.* Wirken diese Sätze nicht wie eine Prosa-erklärung einiger Verse des Weihnachtshymnus? Wenn dieser in Strophe 5 betet:

*procedat e thalamo suo  
pudoris aula regia,*

so heißt es im Kommentar zum Ps. 118 gleichsam als Antwort: *ortus ex virgine processit ex alvo universa totius orbis irradians, ut luceret omnibus.* Dieses *irradiare* und *lucere* ist mit der Geburt Christi gegeben, ist eben das neue Licht, das die Geburtsnacht ausstrahlt. Wenn hinsichtlich dieses neuen Lichtes der Hymnus fleht, keine Nacht möge es vernichten (*nulla nox interpolet*), so sagt die Prosastelle von der „Klarheit des immerwährenden Glanzes“ mit denselben Worten, daß keine Nacht sie vernichtet (*nox nulla interpolet*). Und diese Prosastelle gibt schließlich den Grund an, weshalb der Hymnus darum bitten darf, daß keine Nacht das neue Licht, dieses Geburtstagsgeschenk Christi an uns, vernichten soll: der Sonne, die wir täglich sehen, folgt zwar die finstere Nacht; die Sonne der Gerechtigkeit aber (und mit ihr das neue Licht, das sie spendet,) geht niemals unter<sup>34</sup>. Auf die wörtliche Übereinstimmung des einen Verses (*lumen novum*) *quod nulla nox interpolet* und der Prosastelle (*fulgoris perpetui claritas*) *quam nox nulla interpolet* ist wohl nicht viel zu geben. Sie dürfte schwerlich so erklärt werden, daß dem hl. Ambrosius in der *Expositio ps. 118* der Vers seines Weihnachtshymnus vorgeschwebt hätte, daß also die Prosa von der Poesie abhängig wäre — im allgemeinen ist das Umgekehrte der Fall. Entscheidendes Gewicht aber darf der inhaltlichen Übereinstimmung der Sätze aus der *Expositio ps. 118* und aus *De Isaac vel anima* einerseits und des Weihnachtshymnus andererseits beigelegt werden. Als Ambrosius um 389—391 jene Prosasätze, die in ihrer Gedankenführung mit der Stelle des Weihnachtshymnus so verwandt sind, niederschrieb, muß er Weihnachten gekannt und gefeiert haben. Ein Abendländer, der wie Ambrosius, um 389 hinsichtlich der Geburt Christi aus Maria der Jungfrau vom Aufgehen der mystischen Sonne der Gerechtigkeit, der Sonne des ewigen Lichtes, spricht und dieser aufgehenden Sonne erleuchtende Wirkung zuschreibt, konnte diese Heilstat nur am 25. Dezember begehen und nicht am 6. Januar. So verstärkt diese Erkenntnis, die wir mit Hilfe der Stellen im Psalmenkommentar und in der Schrift *De Isaac vel anima* gewonnen haben, jenen von der weihnachtlichen *nova lux*-Idee gelieferten Beweis, daß Ambrosius um 391, zur Zeit des Erscheinens von *De patriarchis*, das Fest des 25. Dezember gefeiert haben muß.

<sup>34</sup> *Soli enim huic, quem cotidie cernimus, nox tenebrosa succedit, sol autem iustitiae numquam occidit, quia sapientiae non succedit malitia.*

Und alle diese Beobachtungen finden wohl dadurch ihre Bestätigung, daß die Feier des Weihnachtsfestes in Mailand für das Jahr 390 einigermaßen zuverlässig bezeugt ist. „Am Fest der Geburt unseres Erlösers“ dieses Jahres ließ Ambrosius den Kaiser Theodosius, der wenige Monate lang öffentliche Kirchenbuße wegen des Massenmordes in Thessalonich geleistet hatte, wieder zur Feier und zum Empfang der hl. Eucharistie zu. Das darf, wie seit G. Rauschen<sup>35</sup> allgemein angenommen wird<sup>36</sup>, als historische Wahrheit aus den sonst recht legendären Ausführungen Theodorets von Cyrus entnommen werden<sup>37</sup>.

Es ist aber schwerlich anzunehmen, daß Ambrosius die Ideenverbindung Geburt Christi — neues Licht erst damals um 389 irgendwoher entlehnt habe. Was einem so selbstverständlich in die Feder fließt wie dem hl. Ambrosius diese Ideenverbindung in verschiedenen seiner Schriften, das ist einem längst vertraut und verständlich. Man muß also schließen, daß Ambrosius schon vor 389 das Weihnachtsfest gekannt und gefeiert hat. Und diese Erkenntnis stützt das auf ganz anderem Wege gewonnene Ergebnis unserer ersten Studie, daß Ambrosius 376<sup>38</sup> in *De virginibus* III 1 unter *natalis salvatoris*, *natalis sponsi* höchstwahrscheinlich den 25. Dezember verstanden hat, daß also die dort mitgeteilte, dem Papst Liberius in den Mund gelegte, in ihrer jetzigen Form aber von Ambrosius selbst herrührende Predigt eine Weihnachtspredigt des Mailänder Bischofs ist.

### III.

Das Weihnachts- und Epiphaniezeugnis des Bischofs Filastrius von Brescia und seine Geltung für die gleichzeitige mailändische Liturgie. Die Feier der Taufe Christi an Epiphanie bei Ambrosius von Mailand.

Im Zusammenhang mit unserer Untersuchung über Weihnachten und Epiphanie in Mailand zur Zeit des hl. Ambrosius dürfte es sich lohnen, das bekannte, auch von B. Botte<sup>1</sup> ausgewertete, Zeugnis des Bischofs Filastrius von Brescia († vor 397) über den *natalis domini* und den *dies epifaniorum domini salvatoris* etwas näher zu betrachten. Es findet sich in dem um 383 ausgearbeiteten *Liber de haeresibus*<sup>2</sup>. Zu

<sup>35</sup> *Jahrbücher der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr.* (1897) 321.

<sup>36</sup> Siehe etwa H. Koch im *Histor. Jahrb. der Görresgesellsch.* 28 (1907) 275; E. Caspar, *Gesch. des Papsttums* I (1930) 277; bes. Palanque, *Saint Ambroise* 244 ff. und die kritische Erörterung im Appendix III nr. 39 S. 536 ff.

<sup>37</sup> *Kirchengesch.* V 18 (ed. Léon Parmentier, GCS 19 S. 307 ff.). Weihnachten ist 18, 5 S. 307 Z. 24 ἡ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν γενέθλιος genannt.

<sup>38</sup> 376, nicht 377, so jetzt Palanque S. 493.

<sup>1</sup> *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie* 40 f.

<sup>2</sup> c. 140, 1; 2; 4 CSEL 38 S. 111 (der Text ist an einigen Stellen verderbt): *Sunt quidam dubitantes heretici de die Epifaniorum domini salvatoris, qui cele-*



den vier jährlichen höheren Festtagen (*annui dies festivitatis maioris*) rechnet Filastrius zunächst den Tag, „an dem der Erlöser geboren wurde“ — er nennt ihn *natalis domini* —, „dann den Tag, an dem er zwölf Tage später erschienen ist“. Als Festgegenstand dieses *dies in quo apparuit*, des *dies epifaniorum domini salvatoris*, gibt er an, daß der Erlöser den Magiern erschienen sei, um von ihnen angebetet zu werden<sup>3</sup>. Weihnachten hat für Filastrius eine besondere Bedeutung; denn es ist durch ein vorausgehendes Fasten ausgezeichnet<sup>4</sup>, während ein Fasten vor Epiphanie fehlt. Botte hat richtig gesehen, daß Epiphanie, welches nicht überall gefeiert wurde, bei Filastrius nicht dieselbe Bedeutung wie Weihnachten hat<sup>5</sup>.

Wenn wir uns jetzt erinnern, daß Ambrosius vor 389 ganz bestimmt das Fest des 25. Dezember selbst gefeiert haben muß und es höchstwahrscheinlich zu Beginn seiner Regierungszeit bereits vorgefunden hat, so wird dieses Ergebnis m. E. durch das Zeugnis des Filastrius bestätigt. Dieser schreibt als Bischof von Brescia, einer nicht allzu weit von Mailand gelegenen Stadt. Sie gehört zwar nicht zur Provinz Liguria, über deren fünf oder sechs Bischöfe Ambrosius in erster Linie Autorität besaß, sondern zu Venetia<sup>6</sup>. Wenn ferner die übrigen Provinzen von Oberitalien damals auch noch keine straffe Metropolitanverfassung aufwiesen, so hatte Mailand doch eine Art Jurisdiktion über die Bistümer der Provinzen Venetia, Aemilia, Flaminia und der Cottischen Alpen<sup>7</sup>. So sind Beziehungen des Ambrosius zu Brescia, sogar zu zwei Bischöfen von Brescia, wohl bekannt. Bischof Filastrius von Brescia, der schon vor der Wahl des Ambrosius in Mailand gewesen war und dort gegen dessen arianischen Vorgänger, Bischof Auxentius, gekämpft hatte<sup>8</sup>, begegnet uns mit einer großen Zahl anderer

*bratur octavo Idus Ianuarias, dicentes solum natalem debere eos celebrare domini VIII Kalendas Ianuarias, non tamen diem Epifaniorum, ignorantes quod sub lege et secundum [legem? so vermutet Botte S. 40] salvator carnaliter omnia in se et de se consummabat, ut et nasceretur VIII Kal. Ian. et appareret, ut apparuit magis post duodecim dies \* \* \* in templo, non ergo umbra quod verum erat appareret, et sic a magis adoraretur. Per ordinem quippe pro nostra salute et annui dies festivitatis maioris isti statuti sunt quattuor: primum in quo natus est: deinde in quo apparuit, id est XII dies post; . . . 4: . . . Quidam autem diem Epifaniorum baptismi, alii transformationis in monte quae facta est esse opinantur.*

<sup>3</sup> Soviel sieht man aus dem verderbten Text.

<sup>4</sup> c. 149, 3 S. 121. . . . *per annum quattuor ieiunia in ecclesia celebrantur, in natale primum, deinde in pascha, tertio in ascensione, quarto in pentecosten. Nam in natale salvatoris domini ieiunandum est . . .*

<sup>5</sup> *Les origines* 41. Man darf wohl daran erinnern, daß die Donatisten sich weigerten, Epiphanie zu feiern (Augustinus, *Sermo* 202, 2 PL 38, 1033).

<sup>6</sup> Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire Romain* 397. Im 5. Jh., als Aquileja und Ravenna eigene Kirchenprovinzen wurden, finden wir Brescia aber, wie es noch heute der Fall ist, bei Mailand (Paul Kehr, *Italia Pontificia* VI 1 S. 24).

<sup>7</sup> Palanque 397 und 398 Anm. 73.

<sup>8</sup> Siehe die Predigt des Bischofs Gaudentius von Brescia *de vita et obitu beati Filastrii episcopi praedecessoris sui*: PL 20, 999. Der *Sermo* ist nach Fr. Marx

oberitalischer Bischöfe 381 auf der Synode von Aquileja, bei der Ambrosius die Hauptrolle spielte<sup>9</sup>. Diesen Filastrius hat ferner, zwischen 383 und 387, der hl. Augustinus in Mailand bei Ambrosius getroffen<sup>10</sup>. Das Abhängigkeitsverhältnis, in dem der Bischof von Brescia zu dem von Mailand stand, tritt für uns dadurch besonders deutlich in Erscheinung, daß Ambrosius nach dem Tode des Filastrius an der Wahl von dessen Nachfolger Gaudentius beteiligt und bei seiner Konsekration zugegen war<sup>11</sup>, ja diese wohl selbst vollzogen hat. Der neugeweihte Bischof widmete in seiner nach der Weihe gehaltenen Predigt dem *communis pater Ambrosius* Worte, aus denen auch wir noch die diesem von seinen Mitbischöfen geschenkte Verehrung herausspüren<sup>12</sup>.

Wenn wir das alles beachten, so erscheint die Annahme durchaus naheliegend, daß das Zeugnis des Filastrius von Brescia über die Feier von Weihnachten und Epiphanie auch für Mailand gelten darf. Man hat sich zwar die Liturgie einer kleinen Bischofsstadt des 4. Jh. durchaus nicht als in allem der Liturgie ihrer vielleicht recht nahe gelegenen Metropole gleichförmig vorzustellen. Aber was die Existenz der Hauptfeste des Jahres angeht, so darf man am ehesten eine Übereinstimmung voraussetzen. Muß man aber bei dieser Annahme nicht weitergehen? Muß man dann nicht auch für Brescia und Mailand denselben Inhalt dieser Feste annehmen? Und weiter, wenn Filastrius ein Fasten bezeugt<sup>13</sup>, das der Vorbereitung auf Weihnachten, Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten diene, muß man dies Zeugnis nicht auch auf das Mailand derselben Zeit ausdehnen?

Was die erste Frage angeht, so ergibt sich eine Schwierigkeit nur für Epiphanie. Filastrius läßt nämlich als eigentlichen Gegenstand dieser Epiphaniefeyer nur die Anbetung der Magier zu<sup>14</sup>. Er fügt zwar bei, daß „einige“ den Epiphanientag als Tag der Taufe (Christi), „andere“ als Tag der auf dem Berge geschehenen Verklärung (Christi) annehmen<sup>15</sup>. Sollte er mit diesen „einigen“ oder diesen „anderen“

(*Prolegomena* zu seiner Filastriusausgabe CSEL 38 S. VI ff.) eine Fälschung des 8./9. Jh. O. Bardenhewer (*Literarische Rundschau* 25 [1899] 9) hält die Beweisführung von Marx für durchaus nicht überzeugend.

<sup>9</sup> Siehe die *Gesta* dieser Synode bei Ambrosius, hinter *epist.* VIII, PL 16, 916 ff.; über die Synode vgl. Palanque 78 ff.

<sup>10</sup> Augustinus, *epist.* 222, 2 CSEL 57, 446.

<sup>11</sup> Das ist aus der am Weihetag gehaltenen Predigt des Bischofs Gaudentius (*Sermo XVI*) zu ersehen: PL 20, 956; 958.

<sup>12</sup> Ebd. Sp. 958: *obsecro communem patrem Ambrosium, ut post exiguum rorem sermonis mei ipse irriget corda vestra divinarum mysteriis litterarum. Loquetur enim Spiritu sancto quo plenus est, et flumina de ventre eius fluent aquae vivae et tamquam Petri apostoli successor ipse erit os universorum circumstantium sacerdotum.*

<sup>13</sup> Siehe Anm. 4.

<sup>14</sup> c. 140, 1 S. 111; oben Anm. 2.

<sup>15</sup> c. 140, 4 S. 111: *Quidam autem diem Epifaniorum baptismi, alii transformationis in monte quae facta est esse opinantur.*

etwa auch Mailand meinen? Muß man aber nicht viel eher vermuten, Mailand habe um 383 ebenfalls wie Brescia nur die Anbetung der Magier als Gegenstand der Epiphaniefeyer gekannt?

So einleuchtend einem diese letztere Vermutung zunächst auch vorkommt, bei Mailand liegen die Dinge anders. Denn eine um 388 oder vielleicht schon einige Jahre früher gehaltene Predigt des hl. Ambrosius scheint mir ganz deutlich die Feier der Taufe Christi an Epiphanie vorauszusetzen. Es ist die Predigt im Lukaskommentar, die ich schon einmal herangezogen habe<sup>16</sup>. Ambrosius beklagt sich in der Erklärung

<sup>16</sup> Jb. 11 S. 148 und 154; *Expos. evang. Lucae* IV 76 CSEL 32 p. IV S. 177. — Die Homilie in Buch IV, die unsere Stelle IV 76 enthält und die vielleicht von IV 43—79 reicht, ist verschieden datiert worden: 1. von Palanque (S. 532) auf Anfang 382 oder 383; 2. von W. Wilbrand, *Zur Chronologie einiger Schriften des hl. Ambrosius* (Histor. Jb. 41 [1921] 8) nach dem Erscheinen des *Exameron*, also nach 387. Die Datierung von Palanque halte ich für unwahrscheinlich, und ich würde mich für die Ansicht Wilbrands entscheiden, wenn nicht bei der Annahme, daß die Homilien zum Lukasevangelium in laufender Reihenfolge gehalten sind (gegen Palanque S. 450; 452), die Jahre 385/386 vorzuziehen sind. Zu 1: So sehr der Ansatz von IV 76 auf Anfang 382 oder 383 meiner obigen Beweisführung zustatten käme, so sind doch Palanques Gründe kaum zwingend. Ich kann in IV 69 aus dem Satze: *quod fluctus mitescunt saeculi, verbo immundus spiritus conquiescit* . . ., wenn ich ihn im Zusammenhang des § lese, nicht mit P. auf eine Zeit der Befriedung im kirchenpolitischen Sinne schließen. Und IV 47, 73 wie IV 29 sind zu allgemein gehalten, als daß diese Stellen ein wirklich gutes Verhältnis zur Zivilgewalt voraussetzen müßten. Zu 2: Wilbrand glaubte zu erkennen (a. a. O. 2 f.), daß dem hl. Ambrosius in der *Expositio Evang. Luc.* VII 127 *Exameron* III 36 vorgeschwebt habe, daß mithin das *Exameron* als Vorlage des Lukaskommentars anzusprechen sei, d. h. doch wohl wenigstens jener Homilie im Buch VII. Zur Bestätigung dieses Ergebnisses fügt er eine Beobachtung bei (S. 8), nach welcher *Expos. Ev. Luc.* IV 75 *Exameron* V 16 voraussetze: Jene Homilie im 4. Buch des Lukaskommentars — und mit dieser Homilie auch unsere Epiphanienstelle IV 76 — müßte dann natürlich nach 387, dem Erscheinungsjahr des *Exameron*, gehalten sein, und zwar frühestens anfangs (d. h. nach Epiphanie) 388, weil IV 76 das kurz vorher gefeierte Epiphaniefest erwähnt. Wilbrand hat dies übersehen; sonst hätte er die Veröffentlichung des Lukaskommentars nicht auf 387 ansetzen können, sie vielmehr frühestens 388, besser 389/90 ansetzen müssen. Doch führte er die Parallele *Expos. Ev. Luc.* IV 75 und *Exameron* V 16 ja, wie gesagt, nur als Bestätigung des aus der anderen Parallele *Expos. Ev. Luc.* VII 127 und *Exameron* III 36 gewonnenen Ergebnisses an, daß jene Homilie um VII 127 das *Exameron* voraussetze und deshalb erst nach dessen Erscheinen gehalten sein könne. Ich habe aber Bedenken, ob Ambrosius sich in *Expos. Ev. Luc.* VII 127 wirklich auf jene Stelle des *Exameron* bezieht, und komme so zu einer anderen Vermutung. Man schaue sich bei Palanque S. 532 f. bzw. auf der Tabelle S. 535 die Datierung der Homilien im 7. Buch des Lukaskommentars an. Diese Homilien weisen mit zwei Ausnahmen, der Homilie, zu der VII 127 gehört, und der unmittelbar vorhergehenden, die für eine Datierung keinen Anhaltspunkt bietet, alle ins J. 386, also vor 387. Man hat den Eindruck, daß sie in fortlaufender Erklärung des Lukasevangeliums gehalten sind. Von hier aus gesehen, kommt es mir unwahrscheinlich vor, daß allein die eine, VII 127 enthaltende Homilie des 7. Buches eine Ausnahme machen und erst nach den Predigten über das *Exameron*, 387, gehalten sein soll. Ich möchte

der Perikope vom Fischfang, Luk. V 4 ff., darüber, daß noch niemand für die Taufe (an Ostern) seinen Namen eingeschrieben habe, obwohl er doch an Epiphanie die Einladung dazu habe ergehen lassen. Aber er erwartet, daß auch er das Herrenwort *duc in altum* zu hören bekomme. Er wird auf dies Wort hin die Netze lösen, und wie der Apostel, so hofft auch er noch auf einen guten Fischfang. Denn ein solcher Fischfang — gemeint ist zweifellos eine große Zahl von *competentes* — „ist nicht das Werk menschlicher Beredsamkeit, sondern die Gnadengabe der Berufung von oben“<sup>17</sup>.

Wenn Ambrosius seine erste, zunächst erfolglos gebliebene Mahnung, sich zur Taufe zu melden, gerade an Epiphanie, vielleicht im Zusammenhang mit der Ankündigung des Osterfestes, hat ergehen lassen, so stand diese Aufforderung gewiß mit dem Fest in Verbindung. Der Tag, an dem die Magier als erste Vertreter der Heidenwelt Christus angebetet haben, kann zweifellos als sehr passend für eine Aufforderung an die Katechumenen, sich zur Taufe an Ostern zu melden, angesehen werden. Diese Mahnung hat aber doch wohl einen noch näher liegenden kultischen Grund in der Feier der Taufe Christi an Epiphanie. An diesem Feste spendete man entweder die Taufe, so im Osten oder auch in manchen Gegenden des Westens wie im 4. Jh. an vielen Orten

daher auch diese Homilie des Lukaskommentars, in der Abgrenzung von VII 109—159 etwa, mit VII 127 zur Zeit der arianischen Krise, also anfangs 386, ansetzen. Dann kann VII 127 sich natürlich nicht auf *Exameron* III 36 beziehen, muß vielmehr vor dem *Exameron* liegen. Tatsächlich scheint mir die Annahme Wilbrands (S. 2 f.), daß das *Exameron* (III 36) hier als Vorlage von *Expos. Ev. Luc.* VII 127 anzusprechen sei, nicht zwingend. Kann die Stelle des Lukaskommentars nicht eine Ausführung aus einem nicht erhaltenen Werk des Ambrosius, die die Lilien des Feldes besonders pries, im Auge haben? Liegen aber die Homilien der *Expos. Ev. Luc.* VII zur Zeit der arianischen Krise, Anfang 386, und sind die Homilien des ganzen Werkes fortlaufend gehalten, so müssen die Homilien der vorhergehenden Bücher noch früher angesetzt werden, wenigstens vor jenem Zeitpunkt des J. 386, während dessen die Homilien des 7. Buches gehalten sind. Wir kommen so für Buch IV und damit für unsere Stelle IV 76 entweder auf Anfang (nach Epiphanie) 385 oder, was mich weniger wahrscheinlich dünkt, auf Anfang 386. Mehr möchte ich zu dieser Datierungsfrage hier nicht sagen. Denn ob die Homilie, die IV 76 enthält, 388/389 oder einige Jahre früher gehalten ist, macht für unsere Frage nichts aus: Wenn der Mailänder Bischof an Epiphanie, wie jene Predigt lehrt, zur Taufe aufforderte, so ist das in jenem Jahr, ob es nun 388 oder ein anderes ist, schwerlich zum ersten Mal geschehen, entsprach vielmehr bestimmt einem in Mailand geltenden Brauch.

<sup>17</sup> Luc. V 5 *Præceptor, inquit (Petrus), per totam noctem laborantes nihil cepimus; sed in verbo tuo laxabo retia. Et ego, domine, scio quia nox mihi est, quando non imperas. nemo adhuc dedit nomen suum, adhuc noctem habeo, misi iaculum vocis per epifania et adhuc nihil cepi, misi per diem. exspecto ut iubeas; in verbo tuo laxabo retia. O vacua præsumptio, o humilitas fructuosa! Qui nihil antea ceperant, magnam in verbo domini concludunt piscium multitudinem. Non hoc humanae facundiae opus, sed supernae vocationis est munus. Cedunt disputationes hominum: fide plebis sua credit.*



Spaniens<sup>18</sup>, zur Zeit Leos d. Gr. auf Sizilien und im gleichen 5. Jh. in Carthago<sup>19</sup>, oder aber man forderte wenigstens dazu auf, das Beispiel Christi, der sich taufen ließ, bald, am bevorstehenden Osterfest, durch die eigene Taufe nachzuahmen und zu diesem Zweck jetzt schon seinen Namen einzuschreiben. Daß die Taufe Christi das Hauptmotiv war, weshalb Ambrosius an Epiphanie zur Taufe ermahnte, ist in seinem zweifellos echten Epiphaniiehymnus *Inluminans altissimus* noch gut zu erkennen<sup>20</sup>. Hier wird nämlich entgegen der zeitlichen Folge, die zunächst die Anbetung der Magier und dann erst die Taufe Christi verlangen würde, eben diese an erster Stelle besungen. Die Voranstellung der Taufe Christi im Hymnus und die an Epiphanie erfolgte Aufforderung an die Katechumenen, durch Einschreiben des Namens sich zur Taufe an Ostern zu melden, finden darin ihre Erklärung, daß im Festinhalt der Epiphanie bei Ambrosius auf der Feier der Taufe Christi besonderer Nachdruck lag: dieses Mysterium stand im Vordergrund der Feier und regte von selbst zu jener Einladung an die Katechumenen an. Daß dies richtig gesehen ist, wird m. E. durch eine Homilie des

<sup>18</sup> Für das tarraconensische Spanien in erster Linie gilt wohl das Zeugnis des Papstes Siricius, der hier nur den Wortlaut des Briefes wiedergibt, den Bischof Himerius von Tarracona an Papst Damasus gerichtet hatte (PL 13, 1134). Die Taufe wurde nach dem Bericht des Himerius aber nicht nur an Epiphanie, sondern auch an Weihnachten und an den Festen der Apostel und Märtyrer gespendet. Die Epistel einer mozarabischen Epiphaniemesse, Gal. III 27—IV 7, und der aus dieser Epistel genommene Eingangsgesang der gleichen Messe: *Vos qui in Christo baptizati estis, Christum induistis, alleluia* (PL 85, 232 und 230) bezeugen ebenfalls die Spendung der Taufe an Epiphanie in Spanien.

<sup>19</sup> Für Sizilien: Leo, *epist.* 16 ad episc. Sicil. c. 1, PL 54, 696 B. Die Bischöfe auf Sizilien feiern das Sakrament der Taufe *numerosius in die Epiphaniae quam in pascali tempore*; für Karthago (und damit gewiß auch für andere Städte Nordafrikas) und dort für die Zeit vor 484 siehe das schöne Zeugnis des Bischofs Victor von Vita in seiner *Historia persecutionis Africanae provinciae*, lib. II 47 ff. CSEL VII 42 ff. Die der Tauffeier vorhergehende *benedictio fontis* ist hier besonders hervorgehoben. — Für Irland führt K. Holl, *Der Ursprung des Epiphaniensfestes* (Sitzungsber. der Preuß. Akad. der Wiss., phil.-hist. Kl. [1917<sup>1</sup>] 414 Anm. 3) den 19. Kanon „des 2. von Patrick gehaltenen Konzils“ an: *octavo die catechumini sunt, postea solemnitatibus domini baptizantur, id est Pascha et Pentecoste et Epiphania* (H. Spelman, *Concilia* I [London 1639] 58). Doch gehen diese Kanones sehr wahrscheinlich nicht auf Patrick selbst, sondern auf eine oder mehrere irische Synoden des 7. Jh. zurück; so J. B. Bury, *The Life of St. Patrick and his Place in History* (1905) 237 und ihm zustimmend L. Gougaud OSB, *Christianity in Celtic Lands* (1932) 277. — Die Epiphaniepräfation, mit der Holl (a. a. O.) auch für Oberitalien und Frankreich (soll heißen die Heimat des *Missale Gothicum*, Burgund) die Spendung der Taufe an Epiphanie belegen will, handelt zwar von der Taufe Christi im Jordan und der durch diese gegebenen Weihe des (Tauf-)Wassers, sagt aber die Spendung der Taufe an Epiphanie nicht aus. Über diese Epiphaniepräfation vgl. unten S. 19.

<sup>20</sup> Über die Echtheit siehe Jb. 12 S. 147. Die uns hier angehende Strophe lautet: *seu mystico baptisate / fluenta Iordanis retro / conversa quondam tertio / praesente sacraris die.*



hl. Ambrosius selbst bestätigt, die über die Taufe Christi handelt und in einer Mahnung zur Taufe ausklingt. Sie findet sich im Lukaskommentar II 83—95<sup>21</sup>, und zwar, da Buch III und IV 1—6 als rein literarische Stücke erst bei der Schlußredaktion eingefügt worden sind<sup>22</sup>, fast unmittelbar vor jener anderen Homilie, IV 43—79, welche die an Epiphanie ergangene Taufmahnung des Ambrosius in Erinnerung ruft, ihrerseits selbst eine neue Aufforderung zur Taufe darstellt und bezeichnenderweise zweimal (in IV 45 und 71) auf die Taufe Christi anspielt. Ja angesichts der sich in II 91 findenden Taufmahnung<sup>23</sup> drängt sich einem die Frage auf, ob wir in II 91 nicht eben jene an Epiphanie ergangene Einladung zur Taufe, auf die in IV 76 zurückverwiesen wird, selber und in II 83—95 nicht jene Epiphaniepredigt vor uns haben. Die Versuchung, diese Frage zu bejahen, ist groß. Man erwäge die Tatsachen: bei demselben Schriftsteller auf der einen Seite im Epiphaniehymnus die Taufe Christi an erster Stelle und im Lukaskommentar IV 76 die Bezugnahme auf eine kurz vorher an Epiphanie erfolgte Aufforderung zur Taufe, auf der anderen Seite im gleichen Homilienwerk fast unmittelbar vor dieser Stelle IV 76 eine Homilie über die Taufe Christi (II 83—95), die eine Mahnung zur Taufe enthält (II 91). Der Möglichkeit, daß auf diese Homilie jene andere des Buches IV anspielt, daß also im Buch II die an Epiphanie gehaltene Predigt des Ambrosius vorliegt, stehen chronologische Schwierigkeiten nicht eigentlich im Wege. Palanque möchte zwar II 36—66 ins Jahr 377 setzen<sup>24</sup> und ist geneigt, alle Homilien des ersten und zweiten Buches, also auch II 83—95, ebenso zu datieren<sup>25</sup>. Sicher ist diese Datierung aber gerade so wenig wie die von IV 43—79 auf 382 oder 383. IV 43—79 wie die vorhergehende Homilie IV 7—42 können recht wohl unmittelbar nach den Homilien im Buch I und II, also auch nach II 83—95, gehalten worden sein.

Trotzdem haben wir aber in II 83—95 kaum die Predigt vor uns, die durch IV 76 den Zuhörern in Erinnerung zurückgerufen wird. Die an Epiphanie ergangene Mahnung zur Taufe, welche die Sätze IV 76 im Auge haben, war wohl eindringlicher als die sich in II 91 findende.

<sup>21</sup> II 83—95 als vielleicht (so nach Palanque S. 451) zur ganzen Homilie II 67—95 gehörig.

<sup>22</sup> Siehe Palanque 450.

<sup>23</sup> CSEL 32 p. IV S. 94: . . . *Quid enim tam divinum ad populos provocandos quam ut nemo refugiat lavacrum gratiae, quando Christus lavacrum poenitentiae non refugit? . . . Si pro nobis Christus lavit, immo nos in corpore suo lavit, quanto magis nos nostra delicta lavare debemus? . . . Unus . . . mersit, sed elevavit omnes: unus descendit, ut ascenderemus omnes, unus omnium peccata suscepit, ut in illo peccata omnium mundarentur. Purificate igitur vos, ut apostolus dicit (Jak. IV 8), quia purificavit se ille pro nobis, qui purificatione non eguit. Haec de nobis.*

<sup>24</sup> Saint Ambroise 531.

<sup>25</sup> Ebd.

Sie war auch wohl konkreter und forderte nicht nur im allgemeinen wie II 91 zur Taufe auf, sondern, wie man aus dem Ausdruck in IV 76 *nemo adhuc nomen suum dedit* schließen darf, zum Einschreiben des Namens, durch das der Katechumene *competens* wurde<sup>26</sup>. Immerhin mag diese Aufforderung sich in einer Epiphaniepredigt von selbst an die homiletische Behandlung der Taufe Christi angeschlossen haben. Auf jeden Fall aber lehrt das sich im Lukaskommentar findende Beispiel einer Homilie über die Taufe Christi, die eine Mahnung zum Empfang der Taufe enthält, wie nahe es Ambrosius lag, mit einer derartigen Homilie jene Aufforderung zu verbinden. Es lag ihm um so näher, weil für ihn Christus in der Jordantaufe die *forma lavacri salutaris* eingesetzt (*instituit*) und gegeben hat<sup>27</sup>. Alle diese Beobachtungen lassen die Taufstrophe des Hymnus *Inluminans altissimus* erst im rechten Licht erscheinen: die Taufe Christi spielte bei Ambrosius an Epiphanie die Hauptrolle, und ihre Feier regte dazu an, die Katechumenen an Epiphanie zur Taufmeldung einzuladen.

Und noch ein letztes: wenn Ambrosius manchmal nach der Erwähnung der Geburt Christi sofort dessen Taufe besonders hervorhebt, so darf das vielleicht damit erklärt werden, daß sie ihm als erstes Mysterium der Epiphanie liturgie besonders vertraut war. So gebraucht er z. B. in der frühen, 381 erschienenen Schrift *De Spiritu sancto* die Wendung, Christus sei aus dem heiligen Geist geboren und wiedergeboren<sup>28</sup>. Oder er zählt anderwärts die Marksteine des Heilsweges Christi auf und bringt nach der Krippe sofort die Taufe im Jordan. So sagt er in Erklärung von Canticum II 8 *saliens super montes et transiliens super colles: Saliens quomodo venit? saltu quodam venit in hunc mundum. apud patrem erat, in virginem venit et ex virgine in praesaepe transilivit. in praesaepe erat et fulgebat e caelo, descendit in Iordanem, ascendit in crucem, descendit in tumulum, surrexit e tumulo et sedit ad patris dexteram*<sup>29</sup>. Es ist längst erkannt<sup>30</sup>, daß Ambrosius diese Stelle dem Kommentar Hippolyts zum Hohenlied 1, 1—3, 7 entlehnt hat<sup>31</sup>. Es fällt nun aber auf, daß das Krippen- und Jordan-

<sup>26</sup> Den Ausdruck *competentes* siehe z. B. bei Ambrosius, *epist.* XX 4 PL 16, 995. Für *competentes* stand wohl auch das Wort *electi*, z. B. bei Ambrosius, *De Helia et ieiunio* X 34. Die einschneidende Bedeutung des *nomen dare* erhellt etwa aus *De sacramentis* III 12 ff. PL 16, 435 f.

<sup>27</sup> *De interpellatione Iob et David* (um 387) IV (II) 4, 14 CSEL 32 p. II S. 276; *De sacramentis* I 15—18 PL 16, 422.

<sup>28</sup> III 10, 68 PL 16, 790.

<sup>29</sup> *De Isaac vel anima* IV 31 CSEL 32 p. I S. 661; ähnlich *Expos. ps.* 118, 6, CSEL 62, 111.

<sup>30</sup> Von G. Nath. Bonwetsch, *Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hohenliede* (1897) 9f.; O. Bardenheuer, *Lit. Rundschau* 1898 Sp. 201. Meinem Mitbruder Odo Casel danke ich diesen Hinweis.

<sup>31</sup> *Hippolyts Kommentar zum Hohenlied auf Grund von N. Marrs Ausgabe des grusinischen Textes* hrsg. von G. Nath. Bonwetsch (Texte und Untersuchungen

motiv bei Hippolyt fehlt, wenigstens in der grusinischen Übersetzung und den Fragmenten, den slavischen und dem syrischen, in denen der Text des Kommentars an dieser Stelle allein vorliegt. Weil diese drei Textüberlieferungen gegen den einen Text bei Ambrosius stehen, wird man schließen müssen, daß Ambrosius eher den Hippolyttext um eben jenes Krippen- und Jordanmotiv erweitert, als daß er allein den eigentlichen Wortlaut Hippolyts bewahrt hat<sup>32</sup>. Warum aber bringt Ambrosius das Krippen- und Jordanmotiv? Erinnert man sich dieser Motive im Weihnachts- und Epiphaniehymnus, so drängt sich einem der Schluß wie von selbst auf, daß sie ihm von der Weihnachts- und Epiphanieliturgie her vertraut waren.

Wenn Ambrosius demnach die Taufe Christi an Epiphanie so sehr betonte, beweist das doch wohl, daß sie bei ihm nicht erst nachträglich zum Festmysterium hinzugekommen ist. Die Möglichkeit also, daß Ambrosius zunächst nur wie Filastrius die Anbetung der Magier an Epiphanie gefeiert und erst nach ca. 383 die Taufe Christi und das Wunder von Kana mitaufgenommen hat, entbehrt einer Begründung. Botte, der mit jener Möglichkeit rechnet<sup>33</sup>, zögert, den Epiphaniehymnus dem Ambrosius zuzuschreiben. Im Falle aber, daß man es müsse, würde der Hymnus nach ihm ein fortgeschrittenes Stadium des Epiphaniestes darstellen als das von Filastrius beschriebene. Der Hymnus würde eher, wie Botte bemerkt<sup>34</sup>, in die letzten Lebensjahre des Ambrosius zu setzen sein. Aber es sei unwahrscheinlich, daß so nahe bei Mailand der Bischof von Brescia die Tradition, die der Hymnus *Inluminans altissimus* vertrete, nicht gekannt hätte. Botte sieht also Epiphanie = Taufe Christi für ein Stadium der späteren Festentwicklung in Norditalien an<sup>35</sup> und hält Epiphanie = Anbetung der Magier dort für ursprünglich. Hier scheint mir indessen das Filastriuszeugnis, das Epiphanie = Anbetung der Magier betont, in seiner Geltung für

N. F. VIII 2 c [1902]) Unsere Stelle, die, durch Ambrosius vermittelt, bei Späteren, z. B. Gregor d. Gr. (*hom. in evang.* 29, 10), ein richtiger Topos wurde, siehe auf S. 55 f. (links die deutsche Übertragung des grusinischen Textes, der selbst aus dem Armenischen übersetzt ist, rechts die deutsche Übersetzung der slavischen Fragmente [diese auch schon GCS I 347 f.] und schließlich unten auf S. 55 Anm. zu Z. 22 die deutsche Übersetzung des syrischen Fragments aus Cod. Addit. 12 156 des Brit. Mus.): Zu Cant. 2, 8 heißt es: „Was bedeutet dies Springen? Das Wort sprang herab vom Himmel in den Leib der Jungfrau, es sprang hinauf auf den Baum aus dem heiligen Leib, es sprang von dem Baum in den Hades, es sprang von da heraus in menschlichem Fleisch auf die Erde. O neue Auferstehung! Sodann sprang es von der Erde in den Himmel . . .“

<sup>32</sup> Bonwetsch konnte in seiner Ausgabe des Kommentars Hippolyts zum Hohenlied bei Ambrosius Beziehungen zu Hippolyts Kommentar in solchem Maße nachweisen (Texte und Untersuchungen N. F. VIII 2 c S. 24 ff.), daß, wie er selbst sagt (S. 18), „Ambrosius teilweise neben der grusinischen Version und den erhaltenen Fragmenten geradezu als ein weiterer Zeuge für den Text des Kommentars zu stehen kommt“.

<sup>33</sup> *Les origines* 43.

<sup>34</sup> Ebd.

<sup>35</sup> *Les origines* 45.

Mailand zu hoch bewertet. Denn einmal angenommen, der Epiphanyhymnus gehöre der letzten Lebenszeit des Ambrosius an, so ist die Mahnung zur Taufmeldung im Lukaskommentar, die die Feier der Taufe Christi an Epiphanie voraussetzt, in jenem Jahre, um 388 oder schon einige Jahre zuvor, kaum zum ersten Mal erfolgt. Sie dürfte wie die Feier der Taufe Christi ein um jene Zeit in Mailand eingebürgerter Brauch gewesen sein. Diese Ansicht hat m. E. wenigstens mehr Wahrscheinlichkeit für sich als jene von Botte angedeutete, daß das Epiphanyfest sich in Mailand bald nach der Zeit, in der Filastrius sein Buch schrieb, von dem bloßen Gedächtnis der Magieranbetung zu dem im Hymnus vorausgesetzten Stadium entwickelt habe.

Es spricht also alles dafür, daß die Taufe Christi in der Epiphanyliturgie Mailands ursprünglich ist. Und so wird es denn auch nicht auf Zufall beruhen, sondern älteste liturgische Auffassung der mailändischen Kirche bezeugen, wenn die Präfation der mailändischen Epiphanymesse eben die Taufe Christi im Jordan und die durch sie mitgesetzte Weihe des (Tauf-)Wassers preist. Diese Präfation ist in der gesamten Tradition, soweit sie erhalten ist, stets die gleiche, vom ältesten Teil des Codex von Biasca bis zum heutigen Missale<sup>36</sup>.

Auf der anderen Seite ist nicht zu entscheiden, ob erst Ambrosius außer der Taufe Christi noch die Anbetung der Magier und das Wunder von Kana zum Gegenstand der Epiphanyfeier gemacht hat. Er kann geradesogut das Stadium dieser Festentwicklung, die der Epiphanyhymnus voraussetzt, schon vorgefunden haben. Ich selbst möchte das sogar für das Wahrscheinlichere halten. In der Strophe des Hymnus nämlich, in der die Anbetung durch die Magier als Epiphanymysterium besungen wird, führt der Stern die Magier nicht einfach dorthin, „wo das Kind lag“ oder „zum Hause“, wie es bei Matth. 2, 10 f. heißt, sondern zur Krippe:

<sup>36</sup> Hierauf macht mich mein Mitbruder Odilo Heiming gütig aufmerksam. Den Text der Präfation: *Vere dignum. Aeternae Deus, qui te nobis super Iordanis alveum de caelis in voce tonitruum praeuisti . . .* siehe etwa im *Codex Sacramentorum Bergomensis* (saec. IX ex.), hg. von (Paul Cagin) (*Auctarium Solesmense*, Series liturgica Tom. I Vol. I fasc. 1, 1900) Nr. 199 S. 22. Die Präfation kommt, und zwar in derselben Eigenschaft (als *Contestatio*), sonst nur noch im *Missale Gothicum* (Bannister Nr. 86) vor. Das sehe ich aus der Vergleichstabelle, die C. Mohlberg OSB im Textband zu seiner phototypischen Ausgabe des Miss. Goth. (1929) 112 ff. bietet; siehe dort S. 116 zum *Gothicum* Nr. 86a. *Gothicum* Nr. 87 (ebd.), eine *Collectio post Sanctus*, hat ebenfalls nur in der mailändischen Liturgie, hier allerdings in einer *Praefatio*, eine Parallele (Kodex von Bergamo Nr. 189 an der Vigil von Epiphanie). Diese beiden Formulare gehören zu den wenigen (9) Texten der Sakramentarüberlieferung, die allein im Miss. Goth. und in der mailändischen Liturgie nachzuweisen sind (Mohlberg a. a. O. 136, rechte Spalte unter Nr. IV). Die Sakramentarüberlieferung ist aber wohl zu fragmentarisch, als daß die Frage entschieden werden könnte, ob das *Gothicum* jene Formulare nur und direkt aus der mailändischen Liturgie oder ob umgekehrt diese dieselben Formulare nur und direkt aus dem *Gothicum* geschöpft haben müsse.



*seu stella partum virginis  
caelo micans signaverit  
et hoc adoratum die  
praesepe magos duxerit.*

Und dieses Motiv, das also im Hymnus als Epiphaniemotiv begegnet, kennt Ambrosius schon in ganz frühen Schriften, z. B. im ersten Buch der für Kaiser Gratian 378 geschriebenen Abhandlung *De fide* A<sup>37</sup> und ebenso in der Ende 380<sup>38</sup> verfaßten Schrift *De fide* B<sup>39</sup>. Liegt da die Annahme nicht nahe, daß es ihm auch in seiner frühen Zeit schon von der Epiphanieliturgie her vertraut war?

Der Inhalt des Epiphaniestes deckt sich also bei Ambrosius und Filastrius nicht. Mailand zur Zeit des Ambrosius gehört, was man zunächst nicht vermuten sollte, zu jenen *alii*, die nach Filastrius Epiphanie zunächst als Tag der Taufe Christi betrachten.

Daß ein für Brescia geltendes liturgisches Zeugnis des Filastrius nicht ohne weiteres auf Mailand angewandt werden darf, können wir aber noch an einem zweiten Beispiel zeigen. Filastrius kennt in Erklärung von Zacharias VIII 19<sup>40</sup> vier besondere Fasttage, *ut mysteria christianitatis in ipsis quattuor ieiuniis nuntiata cognoscereamus*, und bemerkt dementsprechend, daß im Jahre vier Fasten in der Kirche gefeiert werden, einmal zum Geburtstag des Erlösers, dann das Fasten der Quadragesima zu Ostern, ebenso zu Himmelfahrt am 40. Tage nach Pascha und von da bis zu Pfingsten zehn Tage lang oder nachher<sup>41</sup>, d. h. doch wohl nach Pfingsten. Für dieses Fasten vor Pfingsten führt er das Beispiel der Apostel an, die nach der Himmelfahrt in Fasten und Gebeten verharret hätten<sup>42</sup>. Offenbar handelt es sich jedesmal um ein Fasten vor den betreffenden Festtagen<sup>43</sup>. Hat jenes Zeugnis für ein

<sup>37</sup> Zum Datum s. Palanque 498.

<sup>38</sup> Palanque 502 f.

<sup>39</sup> *De fide* A I c. 4 nr. 31 und 32 PL 16, 535: (31) *Unum Deum magi crediderunt et aurum, thus et myrrham supplices ad Christi cunabula detulerunt . . .*; (32) *Quid igitur voluerunt sibi mystica munera inter abiecta praesepeia, nisi ut intelligeremus in Christo differentiam divinitatis et carnis? Ut homo cernitur, ut dominus adoratur: iacet in pannis, sed fulget in stellis: cunae nascentem indicant et stellae dominantem. De fide* B III c. 8 nr. 54 PL 16, 601: *viderunt et magi et ideo cum parvulum in praesepe cernerent, adoraverunt dicentes: Puer natus est, cum stellam conspicerent, praedicantes: Filius datus est nobis. . . unum adoraverunt, eidemque munera obtulerunt, ut ostenderent ipsum esse caeli Dominum qui in praesepeibus videretur.*

<sup>40</sup> *Ieiunium quarto die, et ieiunium quinto, et ieiunium septimo, et ieiunium decimo erit domui Israhel in exultationem et gaudium*, so bei Filastrius c. 149, 1 CSEL 38, 120.

<sup>41</sup> Filastrius c. 149, 3, 4 S. 121: *. . . in natale salvatoris domini ieiunandum est, deinde in pascha quadragesimae aequae, in ascensione itidem in caelum post pascham die quadragesimo, inde usque ad pentecosten diebus decem aut postea: quod fecerunt beati apostoli post ascensionem ieiuniis et orationibus insistentes . . .*

<sup>42</sup> Siehe vorige Anm.

<sup>43</sup> Von den anderen Erklärungen der Zachariassstelle, die Filastrius gibt, interessiert uns nur die eine, daß „andere“ jenes Wort der Schrift Zach. 8, 19 auf die



in der Kirche übliches Fasten vor den vier Festen Weihnachten, Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten etwa auch für die Kirche von Mailand zur Zeit des Ambrosius und Filastrius Geltung? Es braucht kein Wort darüber verloren zu werden, daß auch die mailändische Kirche um jene Zeit längst die Quadragesima vor Ostern kannte. Ebenso sicher ist es aber, daß in der Zeit der fünfzig Tage nach Ostern ein Fasten in Mailand zur Zeit des Ambrosius unbekannt war. Wir haben hier ausdrückliche Zeugnisse des Ambrosius, z. B. im Lukaskommentar<sup>44</sup>: *ergo per hos quinquaginta dies ieiunium nescit ecclesia sicut dominica qua dominus resurrexit, et sunt omnes dies tamquam dominica*. Ambrosius spricht hier wie übrigens auch Filastrius allgemein von „der Kirche“. Sein Zeugnis gilt also auch ganz sicher von seiner eigenen Kirche. Mailand kannte mithin kein Fasten vor Ascensio und vor Pfingsten. Auch hier also darf man das Zeugnis des Filastrius nicht von seinem kleinen Brescia auf das große Mailand übertragen.

Ob in Mailand ein Fasten vor Weihnachten, das Filastrius für Brescia bezeugt, zur Zeit des Ambrosius üblich war, ist natürlich mangels Quellen nicht zu entscheiden. Später hatte man dort unmittelbar vor Weihnachten die offenbar mit Fasten verbundenen *feriae de exceptato*<sup>45</sup>. Der Name *exceptatum* ist mittelalterlich und erst im 10. Jh. belegt. Aber auch wenn der hinter ihm stehende Brauch älter ist, so deutet doch nichts darauf hin, daß er auf Ambrosius selbst zurückgeht. Immerhin darf bemerkt werden, daß zur Zeit des Filastrius auch in anderen Gegenden als Norditalien ein Fasten oder wenigstens ein Fasttag vor Weihnachten bekannt war. Für die Kirchenprovinz Numidien in Nordafrika besitzen wir das Zeugnis des hl. Augustinus in einem an Xanthippus, den Primas dieser Provinz, gerichteten Brief<sup>46</sup>. Hier ist von einem *dies ieiunii natalis domini quo etiam Gippitana ecclesia sicut ceterae ieiunabant* die Rede. Der Brief, der im Jahre 402 ge-

vier Jahreszeiten beziehen (ebd. nr. 5). Man darf bei diesen „ändern“ gewiß an das römische Quatemberfasten denken, so K. Holl, *Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der griechischen Kirche* (Abh. der Preuß. Akad. der Wiss. 1923 phil.-hist. Kl. Nr. 5 [1924] 28).

<sup>44</sup> VIII 25 CSEL 32 p. IV S. 403; siehe auch schon etwas vorher, ebd. Z. 5—7: *et ideo maiores tradidere nobis pentecostes omnes quinquaginta dies ut pascha celebrandos, quia octavae ebdomadae initium pentecosten facit*. Vgl. eine ähnliche Stelle in der *Apologia David* VIII 42 CSEL 32 p. II S. 325.

<sup>45</sup> Über *exceptatum* vgl. A. Wilmart OSB im DACL V 1 Sp. 949 f. Die *expositio exceptati* siehe bei Beroldus (1. Hälfte des 12. Jh.), hg. von M. Magistretti (1894) 67—74. Den Fastencharakter dieser *feriae* finde ich ausgesprochen von M. Magistretti bei L. Fischer, *Die kirchlichen Quatember* (1914) 170. Auf den Fastencharakter weisen sicher die an drei *feriae* zu betenden *litaniae* hin, siehe die wiederholte Bemerkung des Beroldus: *letaniae in eadem ebdomada fiunt tribus diebus* (a. a. O. 68, 69 usw.) und den Text der *letaniae ante nat. Dom.* im *Manuale Ambrosianum*, ex codice saec. XI ed. M. Magistretti, pars II (1904) 47; 49.

<sup>46</sup> *Epist.* 65, 1 CSEL 34 p. II S. 233.

schrieben ist<sup>47</sup>, unterrichtet uns also über einen damals in den Kirchen Numidiens (und wohl überhaupt Nordafrikas) vor Weihnachten in Übung stehenden Fasttag. Dessen Bedeutung erkennt man an dem Ernste, mit dem Augustinus es in jenem Brief beurteilt<sup>48</sup>, daß einer seiner Presbyter, Abundantius, an diesem allgemeinen Fasttag der Kirche *prandium* und *cena* eingenommen habe — und das noch bei einer im üblen Rufe stehenden Frau.

Handelt es sich hier um ein Fasten nur vor Weihnachten — in Afrika ist das Fest des 25. Dezember älter als Epiphanie<sup>49</sup> —, so begegnet uns um die gleiche Zeit in Spanien, wenigstens in der Gegend von Saragossa und der Pyrenäen, ein Fasten, das vom 17. Dezember bis Epiphanie ging, also offenbar auch der Vorbereitung auf Weihnachten und Epiphanie diente. G. Morin hat zwei von ihm gefundene Briefe herausgegeben<sup>50</sup>, die scheinbar aus dem frommen Damenkreise des Hieronymus stammen, in Wirklichkeit aber allem nach fingierte Briefe des Mönches Bacharius sind<sup>51</sup>. Morin wurde zur Erkenntnis, daß diese Korrespondenz auf die Gegend der Pyrenäen und die Zeit um 400 weise, besonders durch die inhaltliche Übereinstimmung des zweiten Briefes mit dem bekannten Kanon 4 des Konzils von Saragossa 380 geführt. Wie dieses Konzil eine durch täglichen Gottesdienst ausgezeichnete Begehung der drei Wochen vom 17. Dezember bis Epiphanie kennt<sup>52</sup>, so spricht jener zweite Brief von einem mit Fasten verbundenen Gebet während eines Zeitraumes von drei Wochen, der ausdrücklich Weihnachten und das durch das Sternwunder gekennzeichnete Epiphaniest auf der einen Seite und den dazwischenliegenden auszurottenden profanen Tag (der *kalendae Ianuariae*) auf der andern Seite nennt<sup>53</sup>. Aus der Bestimmung des Konzils von Saragossa geht klar hervor, daß die Großkirche während dieses Zeitraums *continuis diebus* ein *convenire ad ecclesiam* pflegte. Darf man aus jener Briefstelle schließen, daß sie mit diesem täglichen Gottesdienst ein Fasten verband? Die Entscheidung ist deshalb erschwert, weil aus dem Brief nicht hervorgeht, an welche Kreise er gerichtet ist. Er spricht die Mahnung aus, sich in die Einsamkeit eines Klosters zurückzuziehen und dort während jenes Zeitraumes von drei Wochen zu beten und zu fasten<sup>54</sup>. Der sonstige Inhalt des Briefes zwingt indessen, auch nach G. Morin<sup>55</sup>, nicht, dieses In-die-Einsamkeit-Gehen mit der vom Konzil für die drei Wochen verbotenen, weil offenbar häretischen, Praxis gleichzusetzen, die in einem *de ecclesia se absentare, . . latere in domibus, secedere ad villam, montes petere, nudis*

<sup>47</sup> CSEL 58 = *S. Augustini epistulae*, p. V: Praefatio et indices S. 21.

<sup>48</sup> Siehe Anm. 46. <sup>49</sup> So Botte, *Les origines* 39.

<sup>50</sup> Rev. Bén. 40 (1928) 293 ff.

<sup>51</sup> Den Nachweis, daß sehr wahrscheinlich Bacharius der Verfasser ist, siehe ebd. 304 ff.

<sup>52</sup> Mansi 3, 634.

<sup>53</sup> Morin, Rev. Bén. 40 (1928) 300 f.

<sup>54</sup> Ebd. 298 Z. 18 (297 Z. 33, 301 Z. 28) und 300 Z. 10 ff.

<sup>55</sup> Ebd. 304.

*pedibus incedere* bestand. Daß ein Mönch wie Bachiarius dazu ermahnte, in der Einsamkeit eines Klosters jene drei Wochen des Gebetes und des Fastens zu verbringen, ist verständlich und kann die gleiche Gebets- und Fastenpraxis der offiziellen Kirche voraussetzen, muß es aber nicht<sup>56</sup>.

Also auch in Spanien, allerdings nur für monastische Kreise sicher bezeugt, begegnet uns wie in Brescia um dieselbe Zeit und wie in Nordafrika ein Vorbereitungsfasten auf das Weihnachtsfest. Während es sich in Brescia und in Nordafrika aber offenbar nur um einen Fasttag handelt, waren es in jener Gegend Spaniens um Saragossa allein schon vor Weihnachten gleich ganze acht Tage und nach Weihnachten zunächst als Protest gegen das heidnische Treiben am 1. Januar und dann zur Vorbereitung auf Epiphanie noch mehr Tage.

Ob Mailand zur Zeit des hl. Ambrosius wie Brescia ein Vorbereitungsfasten vor Weihnachten kannte, bleibt also ungewiß, zumal wir zeigen konnten, daß man Zeugnisse des Filastrius, die für Brescia gelten, nicht ohne weiteres auf Mailand ausdehnen darf. Wohl aber darf man annehmen, daß die Hauptfeste Brescias, und mithin auch Weihnachten, ebenfalls in Mailand vorhanden waren. Dieses Fest ist ja, wie wir sahen<sup>57</sup>, auch sonst im Abendland für das letzte Viertel des 4. Jh. ausdrücklich bezeugt. Wir fanden ferner unabhängig von dem Filastriuszeugnis das Fest in Mailand durch den Weihnachtshymnus des Ambrosius belegt und konnten es mit Sicherheit für die Zeit um 389 und mit großer Wahrscheinlichkeit bereits für den Beginn seiner Regierungszeit nachweisen.

Das Ergebnis der Untersuchung des Filastriuszeugnisses über Weihnachten und Epiphanie ist also folgendes: Filastrius von Brescia darf für Mailand als indirekter Zeuge der Hauptjahresfeste Weihnachten, Epiphanie usw. gelten, wenigstens was die Existenz dieser Feste angeht. Hingegen darf sein Zeugnis, wo es den Festinhalt von Epiphanie berührt, nicht auf Mailand zur Zeit des hl. Ambrosius ausgedehnt werden. Damals stand vielmehr die Taufe Christi und nicht die Anbetung der Magier im Vordergrund der mailändischen Epiphanie-liturgie. Während es ungewiß bleibt, ob das für Brescia bei Filastrius bezeugte Fasten vor Weihnachten für das ambrosianische Mailand angenommen werden darf, ist ein Fasten vor Christi Himmelfahrt und Pfingsten, das Filastrius ebenfalls kennt, für Mailand bestimmt abzulehnen<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> Bachiarius bezeugt in seiner Schrift *De fide* n. 7 PL 20, 1034 f. als *ecclesiastica regula* ein Fasten *tribus temporibus anni*. Darunter kann aber unser oben erwähntes Fasten vom 17. Dezember bis Epiphanie nicht miteinbegriffen sein; denn aus der von Bachiarius angeführten Stelle *Exod.* 34,23 ergibt sich, daß das Pascha- und Pfingstfasten und ein Fasten im September gemeint sein muß.

<sup>57</sup> Jb. 12 S. 152 f.

<sup>58</sup> [Die Mitteilung des Filastrius, daß „manche“ Epiphanie als Tag der Taufe Christi, „andere“ als Tag der Verklärung begehen, veranlaßt mich zu einem

## IV.

## Das Wunder der Brotvermehrung an Epiphanie in der mozarabischen und altgallischen Liturgie.

Die Strophen, die im Epiphaniehymnus *Inluminans altissimus* sich mit dem Wunder der Brotvermehrung befassen, wollen, wie wir gesehen haben<sup>1</sup>, dieses Wunder nicht als weiteres Festmysterium hinstellen, bezwecken vielmehr nur einen Vergleich. Ist es aber nicht sehr wohl möglich, daß später kirchliche Kreise, denen der Hymnus bekannt war, sich durch diese mit *sic* eingeleiteten, dem Brotwunder gewidmeten Strophen verleiten ließen, das Wunder der Brotvermehrung nicht nur als Vergleich, sondern als eigentlichen weiteren Festgegenstand zu betrachten und demnach in die Liturgie von Epiphanie aufzunehmen? Ich möchte diese Erklärungsmöglichkeit für die Tatsache vorschlagen, daß das Wunder der Brotvermehrung wirklich stellenweise, im spanisch-gallisch-fränkischen Liturgiegebiet, als viertes Festmysterium von Epiphanie gegolten hat<sup>2</sup>. K. Holl hat dies als „etwas eigenartig Abendländisches“ bezeichnet<sup>3</sup>, und derselben Ansicht ist A. Baumstark<sup>4</sup>.

Fassen wir zunächst das mozarabische Liturgiegebiet ins Auge. In der mozarabischen Epiphaniemesse kommt das Wunder der Brotvermehrung als viertes Epiphaniewunder zweimal vor, zunächst in der *Illatio*<sup>5</sup>. Die *Alia* hingegen kennt es nicht, spricht vielmehr ausdrücklich

Hinweis auf die Mosaiken von Ravenna, die gerade diese beiden Szenen: Taufe und Verklärung, mit Vorliebe darstellen, u. zw. die Taufe in den Baptisterien, wo sie als Urnysterium der Taufe über dem Taufbecken aufstrahlt (Rom und Neapel haben an derselben Stelle das Kreuz, also die Paschaidee), die Verklärung in der Apside von S. Apollinare in Classe, wo sie nicht als Einzelszene aus dem Leben des Herrn erscheint, sondern schon durch die symbolische Darstellung sich als Ausdruck der Christusepiphanie überhaupt zu erkennen gibt. Ob sich daraus schließen läßt, daß die Ravennaten zu den *alii* gehörten? Auf jeden Fall ist die ganze Kunst Ravennas vom Epiphaniagedanken beherrscht; auch der große Kyrios in der Apside von S. Vitale gehört hierher; ebenso der Christus mit den Engeln von S. Michele in Affricisco (jetzt Berlin), der geradezu an den Introitus der Messe am Sonntag in der römischen Epiphanieoktav erinnert: *In excelso throno vidi sedere virum, quem adorant multitudo angelorum psallentes in unum. Ecce cuius imperii nomen est in aeternum*. Wie sehr die ravennatische Kunst vom Osten her beeinflusst ist, ist bekannt. Dazu würde es gut passen, wenn auch ihr Ideengehalt mehr der orientalischen als der römischen Epiphaniiefestidee entspräche. Vielleicht ist es möglich, diese hier nur angedeuteten Verbindungen noch genauer zu verfolgen. — O. C.]

<sup>1</sup> Jb. 12 S. 150 f.

<sup>2</sup> Belege bei K. Holl, *Der Ursprung des Epiphaniensfestes* (Sitzungsber. der Preuß. Ak. der Wiss., phil.-hist. Kl., 1917, 418 ff.) und bei Th. Michels OSB im Jb. 3 (1923) 107. Für die mailändische Liturgie konnte kein Zeugnis beigebracht werden.

<sup>3</sup> A. a. O. S. 418.

<sup>4</sup> Bei Michels im Jb. 3 S. 108.

<sup>5</sup> *Quinque quoque panibus et pisce geminato quinque virorum millia intra deserta pavisti. Hoc potentialiter benedictionis operatus; ut tantus populus, qui magno impleri vix poterit, parvo posset impleri, ita in ora omnium cibus ipsa sui*



nur von den üblichen drei Wundern<sup>6</sup>. Da auch Isidor von Sevilla vom Brotwunder schweigt<sup>7</sup>, so beruht das wohl, wie B. Botte will<sup>8</sup>, darauf, daß seine Einfügung jünger als das 7. Jh. ist. Für die Richtigkeit von Bottes weiterer Vermutung, die Einfügung des Brotwunders in die mozarabische Liturgie sei auf den Einfluß des in diese Liturgie übergegangenen Hymnus *Inluminans altissimus*<sup>9</sup> zurückzuführen<sup>10</sup>, kann man vielleicht noch Einiges geltend machen.

Eine Hs. von Silos (11. Jh., heute British Museum cod. addit. 30 844) bietet auf fol. 129 ff. die Messe von Epiphanie und in ihr jene *Alia* mit Erwähnung der *tria miracula* und jene *Illatio* mit Erwähnung auch des Brotwunders<sup>11</sup>. Nach dem Evangelium bringt die Hs. fol. 131<sup>v</sup> einen Sermo auf Epiphanie, der bei M. Férotin, *Le Liber Ordinum* ediert ist<sup>12</sup>. Holl hat auf diese Predigt hingewiesen und hervorgehoben, daß sie als vierten Festgegenstand die Speisung der Fünftausend anreihe<sup>13</sup>. In dieser Predigt finden sich nun, was noch nicht beobachtet worden ist, wörtliche Anklänge an den Hymnus *Inluminans altissimus*.

## Sermo

fluenta Iordanis ingrediens fluminis undas corporis sui tinctione sacravit.

## Hymnus

seu mystico baptisate fluenta Iordanis retro conversa quondam tertio praesente sacraris die;

*inminutione proficiens: incrementum proprium inter detrimenta sumebat, ut edulibus ampliatis fragmine crescente, frustorum plurima relata sint cophinis, quae non fuerant inlata conviviiis...* (*Le Liber Mozarabicus Sacramentorum*, ed. M. Férotin, *Monumenta Ecclesiae liturgica* VI [1912] Nr. 195 Sp. 89 f.). Die Wortverbindung *in ora omnium cibus... proficiens* erinnert ein wenig an die Verse: *edentium sub dentibus | in ore crescebat cibus* des Hymnus *Inluminans altissimus*, dessen Bekanntheit, wie wir sehen werden, vorausgesetzt werden darf.

<sup>6</sup> Ebd. Nr. 192 Sp. 87 f.; als Quelle des größten Teiles dieser *Alia* offenbart sich mir die Einleitung einer gallischen Predigt wohl des 5./6. Jh. Sie ist uns erhalten einerseits unter dem Namen des Faustinus, Faustus in der *Collectio Durlacensis* Sermo 9 (CSEL 21, 255 f.) und in einer aus diesem Codex hergestellten Abschrift, von G. Morin *Homiliae Toletanae* bezeichnet, einer Hs. von Silos, Anfang des 12. Jh., heute Brit. Mus. Addit. 30 853, f. 247 (G. Morin, *Anecdota Maredsolana* Vol. I [1893] 422), ferner unter dem Namen des Bischofs Faustus (wohl von Reji) im cod. Paris. 3783 saec. XI f. 90, andererseits in der gallischen Predigtsammlung des Ps. Eusebius (*Bibliotheca maxima Patrum* VI [Lyon 1677] 622 f.); nur die Einleitung und ein kleiner Teil der Ausführung stimmt bei Eusebius mit den andern Textzeugen überein, während dann bei Eusebius ein ganz anderer umfangreicher Text folgt; siehe das Urteil von G. Morin, Rev. Bén. 9 (1892) 54.

<sup>7</sup> *De off. eccl.* I 27 (PL 83, 761 f.).

<sup>8</sup> *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie* (Textes et Études liturg. I 1932) 53.

<sup>9</sup> Siehe sein Vorkommen im *Breviarium Gothicum* PL 86, 176 und 890 nach der Hs. 35, 1 von Toledo (10. Jh.) bei Férotin, *Étude sur les manuscrits mozarabes*, *Monum. Eccl. lit.* VI 686 f., ferner in der Hs. 35, 7 aus Toledo (9. oder 10. Jh.) f. 113 bei Férotin ebd. Sp. 764.

<sup>10</sup> *Les origines* 53.

<sup>11</sup> *Monum. Eccl. lit.* VI 815 f.; vgl. Sp. 86 Anm. 1. Bei Férotin ist es die 5. Hs. von Silos.

<sup>12</sup> *Monum. Eccl. lit.* V (1904) 526—528.

<sup>13</sup> *Der Ursprung des Epiphanienfestes* 418.



(Christus) fatuos fontis latices in vini sapore convertit: ut agnoscatur [potestas] imperii cui elementa deserviunt, ut iussis eius pareant suae naturae oblita vel nominis in alteros usus transeant.

vel hydriis plenis aquae vini saporem infuderis; hausit minister conscius quod ipse non impleverat. aquas colorari videns, inebriare flumina, elementa mutata stupet transire in usus alteros.

Der Hymnus muß also dem Verfasser der Predigt so vertraut gewesen sein, daß er unwillkürlich Worte aus ihm in seine Predigt miteinfließen ließ. Wenn er nun das Speisewunder als viertes Festmysterium hervorhob<sup>14</sup>, so tat er das gewiß nur deshalb, weil er in den dem Speisewunder gewidmeten Strophen die Anführung eines weiteren Festgegenstandes sah. Die Erwähnung des Speisewunders in der Predigt würde also auf dessen Vorkommen im Hymnus *Inluminans altissimus* zurückgehen, und die Verwendung des Hymnus in der Liturgie<sup>15</sup> hätte im Verein mit der irrigen Deutung des Speisewunders als vierten Festgegenstandes diesen sowohl in jene Predigt als auch in die *Illatio* der Messe hineingebracht.

Die *Benedictio* der gleichen Messe enthält — auch in der genannten Hs. von Silos — ein zweites Vorkommen des Brotwunders in der mozarabischen Epiphanieliturgie: *Et qui populorum millia exiguo panis fragmine satiavit, corda vestra doctrinae suae alimento locupletet. Amen*<sup>16</sup>. Der Grund für dieses Vorkommen in der *Benedictio* dürfte der gleiche sein wie bei der *Illatio*. Die *Benedictio* greift ja nur auf, was in der *Illatio* des weiteren von den Festmysterien gesagt ist.

Was dann die altgallische Liturgie angeht, so bezeugt das *Missale Gothicum*, ebenfalls in einer *benedictio populi*, das Brotwunder an Epiphanie. In dieser *benedictio*, die außerdem die Taufe Christi und den Stern mit den Magiern nennt, heißt es vom *omnipotens artifex*: *qui recurrenti tempore multiplicasti pastor vina prius in hidriis deinde cybos in cophanis. Amen*<sup>17</sup>. Diese Erwähnung des Brotwunders ist um so auffallender, weil das Wunder weder an einer anderen Stelle der Epiphaniemesse noch in der Vigilmesse von Epiphanie begegnet. Es

<sup>14</sup> *Hodie . . . quinque panuum (!) fragmine quinque milium ieiuna virorum turba refecta est: ut qui olim sub legis umbra sraheliticam plebem paberat celesti manna in eremo, nunc paucis panibus sub Evangelii veritate innumeram satiare multitudinem potiori miraculo* (Monum. Eccl. lit. V 527).

<sup>15</sup> Daß die Hs. 5 von Silos (Brit. Mus., Add. 30 844), die leider bei Epiphanie verstümmelt ist (Monum. Eccl. lit. VI 815), für die Vesper von Epiphanie den Hymnus *Inluminans altissimus* gehabt hat, ergibt ein Vergleich der in ihr erhaltenen Texte der Matutin (ebd.) mit den entsprechenden Texten der Hs. 35, 7 von Toledo (Monum. Eccl. lit. VI 764 f.), einer Hs., die zur Vesper den Hymnus *Inl. alt.* aufweist (ebd. Sp. 764).

<sup>16</sup> Férotin, *Le Liber Mozar. Sacr.* Nr. 199, Monum. Eccl. lit. VI 91.

<sup>17</sup> *Missale Gothicum* ed. H. M. Bannister I (1917) Nr. 91 b S. 28. Die der Erwähnung des Speisewunders entsprechende Bitte lautet in der gleichen *Benedictio populi*: *Porrige pastor aepolum quo victa fame saeculi cybis aeternitatis animae saginentur* (Bannister I Nr. 91 f. S. 29).

ist deshalb ganz gewiß der Epiphanieliturgie des *Missale Gothicum* nicht ursprünglich, sondern ein späterer Zusatz. Unter den *praefationes* und *collectiones* der Epiphanievigil ist allerdings in einer Präfatio *Omni-potentem dominum* von den Wundertaten die Rede, durch die der Erlöser sich auf Erden geoffenbart habe, und hier heißt es u. a. von Christus: *qui . . . de quinque panes et duobus piscibus quinque milia hominum satiavit*<sup>18</sup>. Da das Brotwunder hier zusammen mit Krankenheilung, Totenerweckung, Reinigung vom Aussatz und Blindenheilung genannt ist, also mit keinem eigentlichen Wunder des Epiphanienfestes, sondern mit Wundern allgemein, durch die sich Christus auf Erden geoffenbart hat, so dürfte das Brotwunder, zumal es ohne das Weinwunder steht<sup>19</sup> und in keiner jener acht Gruppen von Praefationes und Collectiones wieder vorkommt, geradesowenig als Festgegenstand aufzufassen sein wie die anderen Wunder. Auf jeden Fall, das Brotwunder gehört auch im *Missale Gothicum* nicht zum ursprünglichen Festinhalt der Epiphanie, sondern macht durchaus den Eindruck eines späteren Zusatzes.

Holl hat die gleiche Beobachtung an Hand einer südgalischen Epiphaniepredigt gemacht<sup>20</sup>, die dem 5. oder 6. Jh. angehört<sup>21</sup> und alsbald von Caesarius von Arles in eines der von ihm besorgten Homiliare<sup>22</sup> aufgenommen worden ist. Mit Erwähnung des Brotwunders als vierten Epiphaniemysteriums steht diese Predigt in der Collectio Durlacensis, in der wir nach G. Morin wohl eines jener Homiliare des Caesarius, und zwar ein nach Spanien gesandtes, erblicken dürfen<sup>23</sup>, ferner im angeblichen Homiliar des hl. Korbinian<sup>24</sup>, das in Wirklich-

<sup>18</sup> Bannister I Nr. 66 S. 21. Diese Präfatio hat in den übrigen lateinischen Sakramentaren keine Parallele; s. die Tabelle zu Nr. 66 bei C. Mohlberg OSB, *Missale Gothicum, Das gallikanische Sakramentar des 7.—8. Jahrhunderts*, Textband (1929) 115.

<sup>19</sup> Gegen Holl, *Der Ursprung des Epiphanienfestes* 420.

<sup>20</sup> Ebd. 418.

<sup>21</sup> Als ihren Verfasser möchte A. Wilmart OSB den Bischof Sedatus von Nîmes (Anfang des 6. Jh.) annehmen (Rev. Bén. 35 [1923] 6 ff.). Er zeigt, daß es willkürlich ist, in Bischof Sedatus von Béziers (Ende des 6. Jh.) den Verfasser zu sehen, wie es PL 72, 771 geschieht. G. Morin dachte eher an Faustus von Reji als Verfasser (Rev. Bén. 9 [1892] 53 und bei Jos. Schlecht, *Das angebliche Homiliar des hl. Korbinian* [Wissensch. Festgabe zum zwölfhundertjährigen Jubiläum des hl. Korbinian, hg. von Jos. Schlecht (1924) 199, Anm. zu F. 26v L. XIII. *Item om. de Epifania*]). Holl (S. 418) schreibt die Predigt, die sich auch als Homilie 22 unter den Werken des Maximus von Turin findet (PL 57, 269), einem Sedulius von Béziers zu. Hier liegt wohl ein Versehen vor.

<sup>22</sup> Vgl. *Vita Caesarii episcopi Arelatensis* lib. I c. 19 u. 55 (MG. SS. rer. Merov. III 464 u. 479).

<sup>23</sup> Collectio Durl. *Sermo* 7 CSEL XXI 247: *sive quod de quinque panibus quinque milia hominum satiavit*. Über die Beurteilung der Coll. Durl. s. G. Morin in der Rev. Bén. 9 (1892) 51 f.

<sup>24</sup> Clm 6298 (8. Jh.) f. 26v—29r; bei Schlecht, *Das angebliche Homiliar des hl. Korbinian* S. 199 Anfang und Ende.

keit ebenfalls einen Homiliartyp des hl. Caesarius von Arles und jene Redaktion darstellt, die besonders in deutschen Bibliotheken vorkommt und deshalb von G. Morin *Germanica* genannt worden ist<sup>25</sup>, und schließlich im Sermo 136 des Appendixbandes der Augustinussermone in der Maurinerausgabe<sup>26</sup>. Hingegen weist die gleiche Predigt in der Textform, die bald einem Bischof Sedatus<sup>27</sup>, bald Bischof Maximus von Turin zugeschrieben wird<sup>28</sup>, ein viertes Epiphaniewunder, das Brotwunder, nicht auf, erwähnt vielmehr mit einem dreifachen *sive* nur den Stern mit den Magiern, das Wunder von Kana und die Taufe im Jordan und betont dann noch eigens (Sedatusfassung): *In quolibet horum trium salutis nostrae mysteria continentur et gaudia*. Das *trium* des letzten Ausdruckes findet sich natürlich in der Textform der Collectio Durlacensis usw. nicht, sondern dort liest man nur: *in quolibet horum*. Schon W. Bergmann hat gesehen<sup>29</sup>, daß die Erwähnung der Speisung der Fünftausend kein ursprünglicher Bestandteil der Predigt zu sein scheine, weil ihrer bei einer nochmaligen Zusammenfassung des Gegenstandes der Epiphaniefeier (eben in der Wendung, die mit *in quolibet horum salutis nostrae mysteria continentur et gaudia* beginnt) keine Erwähnung geschehe. Auch Holl hat in der Hinzufügung des Speisewunders den Zusatz eines Lesers oder Bearbeiters erkannt und gefolgert, daß sich dadurch die Bedeutung der Stelle für unsere Frage nur erhöhe: „Der Spätere vermißte etwas ihm wesentlich Erscheinendes, wenn die Speisung der Fünftausend nicht genannt war“<sup>30</sup>. Dem ist nur zuzustimmen. Aber so ergibt sich wiederum klar, daß die Erwähnung des Speisewunders als weiteren Festgegenstandes kein ursprünglicher Bestandteil der Feier der Epiphanie auf gallischem Boden ist, sondern, wie uns das *Missale Gothicum* bereits gelehrt hat, ein späterer Zusatz.

Ich möchte diesen Zusatz auch hier dem Einfluß des Epiphaniehymnus *Inluminans altissimus* zuschreiben. Wenn dieser Hymnus in Gallien in liturgischem Gebrauch war, dann lag es, ähnlich wie wir es in Spanien beobachten konnten, sehr nahe, das Speisewunder, dem mehrere Strophen des Hymnus gelten, unter Verkennung der Bedeutung des diese Strophen einleitenden *sic*<sup>31</sup> als eigentlichen Festgegenstand anzusehen und in die Epiphanieliturgie aufzunehmen. Es ist zwar m. W. nicht möglich, den liturgischen Gebrauch gerade des Hymnus *Inluminans altissimus* bereits für das Gallien des 6. Jh., die Zeit des Caesarius von Arles, nachzuweisen, aus der die Anführung des Speisewunders als vierten Epiphaniemysteriums immerhin schon stammen

<sup>25</sup> Ebd. 207 Anm. 2. <sup>26</sup> PL 39, 2013.

<sup>27</sup> PL 72, 771. <sup>28</sup> PL 57, 269.

<sup>29</sup> Studien zu einer kritischen Sichtung der südgallischen Predigtliteratur des 5. und 6. Jahrhunderts (Studien zur Gesch. der Theologie und der Kirche hg. von N. Bonwetsch u. R. Seeberg I 4 [1898]) 282 Anm. 1.

<sup>30</sup> Ursprung des Epiphaniensfestes 418.

<sup>31</sup> S. Jb. 12 S. 150 f.

könnte. Wohl aber vermögen wir zu zeigen, daß im Gallien jener Zeit echte Hymnen des Ambrosius bekannt waren und in der Liturgie gesungen wurden — und mit ihnen gewiß auch die echten Ambrosius-hymnen auf Weihnachten und Epiphanie.

Die Nonnenregel des hl. Caesarius von Arles erwähnt als auch in Lerin geltend unter andern vier Hymnen, die heute als echte Ambrosiushymnen allgemein anerkannt sind<sup>32</sup>, und Bischof Aurelian von Arles fügt in seinen beiden Regeln für Mönche und Nonnen noch einen fünften Ambrosiushymnus hinzu<sup>33</sup>. Aus dem gleichen 6. Jh. wurde ferner ein Kanon des 2. Konzils von Tours i. J. 567 (Kanon 23 bzw. 24) bisher stets als Zeugnis für die liturgische Verwendung der Ambrosiushymnen in Gallien angeführt<sup>34</sup>. Die Konzilsausgaben lesen alle auch wirklich: *Licet hymnos Ambrosianos habeamus in canone*. Die Wortverbindung *hymnos Ambrosianos* findet sich aber nur in den Ausgaben, während die hsl. Überlieferung *libros Ambrosianos* lautet<sup>35</sup>. Trotzdem scheint sich mir aus der ganzen Konzilsbestimmung zu ergeben, daß es sich tatsächlich nur um ambrosianische Hymnen handeln kann (um echte Hymnen des Ambrosius oder ihm damals wenigstens zugeschriebene), die bisher im *canon*, d. h. im festgelegten Officium, gesungen wurden und zu denen sich von jetzt ab auch andere Hymnen gesellen dürfen, wenn ihr Verfasser vermerkt ist<sup>36</sup>. Nun ist der gallische Hymnartyp, wie er in den Regeln des

<sup>32</sup> *Iam surgit hora tertia; Hic est dies verus Dei; Aeternae rerum conditor; Deus creator omnium* (S. Caesarii Arelatensis ep. *Regula sanctorum virginum* c. 66 u. 69, ed. G. Morin OSB, Floril. Patrist. XXXIV [1933] 22 f., 24); vgl. Cl. Blume SJ, *Der Cursus s. Benedicti Nursini und die liturgischen Hymnen des 6.—9. Jahrhunderts* (Hymnolog. Beiträge 3 [1908]) 32 ff.

<sup>33</sup> *Splendor paternae gloriae* (PL 68, 395 u. 405 und Blume a. a. O. 42).

<sup>34</sup> So bei S. Bäumer OSB, *Histoire du bréviaire I* (1905) 225; Blume a. a. O. 33; Ch. Jos. Hefele-H. Leclercq, *Histoire des conciles III* 1 (1909) 191; U. Berlière OSB, *Les hymnes dans le cursus de s. Benoît* (Rev. Bén. 25 [1908] 369).

<sup>35</sup> MG, Conc. I 133 can. XXIII (XXIII): *Et licet libros Ambrosianos habeamus in canone, tamen quoniam reliquorum sunt aliqui, qui digni sunt forma cantare, volumus libenter amplectere praeterea, quorum auctorum nomina fuerint in limine praenotata; quoniam quae fide constiterint dicendi ratione non obstant.*

<sup>36</sup> Der Text lautet ursprünglich wohl: *Licet hymnos Ambrosianos...* Wären eigentliche *libri* gemeint, so stände zweifellos *libri s. Ambrosii* da. *Ambrosianus* (sc. hymnus) aber war, wie die *Regula Benedicti* (c. 9, 12, 13, 17) lehrt, im 6. Jh. schon feststehender Terminus für einen Hymnus des Ambrosius oder einen Hymnus in der Art des Ambrosius. *Canon* hat in der Konzilsbestimmung wohl nicht die abstrakte Bedeutung *ordo officii*, gottesdienstliche Norm, sondern eher konkrete *liber* (besser vielleicht *libri*) *officiorum ecclesiae* (so Ludov. Thomassin, *Vetus et nova ecclesiae disciplina* p. I l. 3 c. 8 num. 7 (1787) 44, worauf Friedr. Maassen, MG, Conc. I 133 Anm. 4 hinweist). Ähnliche Bedeutung scheint mir *canon* in der Vita des Bischofs Germanus von Paris († 576) zu haben, die von Venantius Fortunatus, also Ende des 6. Jh., geschrieben wurde: *... tertia noctis hora (Germanus) ingreditur in ecclesiam, non est egressus ulterius psallentium ab ordine, donec clariscente die decantatus sollempniter cursus universus consummaretur ex canone* (c. LXXV [203] MG, Auct. ant. IV pars II S. 27).



Caesarius und des Aurelian vorliegt und vielleicht in dem eben angeführten Kanon des Konzils von Tours gemeint ist<sup>37</sup>, auch sonst in einigen Hss. belegt, die zwar nicht dem 6. Jh. angehören, aber spätere Abschriften sind<sup>38</sup>. Der beste Zeuge dieses gallischen Hymnars, der acht echte Hymnen des Ambrosius aufweist, ist der Reginensis XI, und der wurde nach Wilmart gleichzeitig mit dem *Missale Francorum* im ersten Drittel des 8. Jh. im Frankenreich geschrieben<sup>39</sup>. Eben dieses gallische Hymnar des Reg. XI, in dem wir wahrscheinlich die Kopie einer Vorlage aus früherer Zeit vor uns haben<sup>40</sup> und dessen Schrift um nur wenige Jahrzehnte jünger ist als die des *Missale Gothicum*, enthält den Weihnachts- und den Epiphaniiehymnus des Ambrosius. Daß ein solches Hymnar auch in der Heimat des *Missale Gothicum* gebraucht wurde, ist sehr wohl möglich; und da dieses Sakramentar das Speisewunder als Epiphaniewunder bezeugt, könnte das leicht auf die Bekanntschaft mit dem ambrosianischen Epiphaniiehymnus, bzw. auf die irrige Deutung seiner mit dem Speisewunder sich befassenden Strophen zurückzuführen sein.

## V.

Das Speisewunder an Epiphanie bei Pseudo-Alkuin, *De divinis officiis* und im *Ordo Romanus antiquus*.

Wir haben jetzt nur noch zu fragen, ob man das Speisewunder als eigentliches Epiphaniemysterium auch über die Zeit hinaus, in der die gallikanische Liturgie in Gebrauch war, auf gallisch-fränkischem Boden nachweisen kann. Begegnet uns nach Einführung der römischen Liturgie im Frankenreich noch jenes Speisewunder als wirklicher Festgegenstand der Epiphanieliturgie? Diese Frage muß m. E. verneint werden. Zwar hat Th. Michels OSB darauf aufmerksam gemacht<sup>1</sup>, daß jene Überlieferung, die das Speisewunder zu den Epiphaniemysterien rechnet, bei Pseudo-Alkuin, *Liber de divinis officiis* c. 6<sup>2</sup>, und in dem fränkischen *Ordo Romanus* des Melchior Hittorp<sup>3</sup> auslaufe. Es kann aber wohl gezeigt werden, daß die Erwähnung in beiden Schriften nicht auf einen Strom lebendiger liturgischer Tradition zurückgeht, vielmehr lediglich literarische Reminiszenz ist.

<sup>37</sup> Das Konzil erinnert übrigens auch sonst mit manchen seiner Kanones an Vorschriften des Aurelian von Arles (Bäumer, *Histoire du bréviaire* I 225).

<sup>38</sup> Vat. lat. Reginensis XI (8. Jh.); cod. lat. Paris. 14088 (9. Jh., aus Corbie?); Bodl. Iunius 25 (9. Jh., aus Murbach); Zürich, Kantonsbibl. Nr. 34 (9. Jh., aus Rheinau); Paris. 528 (Ende des 9. Jh., aus der Abtei Massay). Siehe Blume, *Der Cursus* 48 ff.; ders., *Unsere liturgischen Lieder* (1932) 54; A. Wilmart, *Le psautier de la Reine* N. XI. *Sa provenance et sa date* (Rev. Bén. 28 [1911] 363).

<sup>39</sup> Rev. Bén. 28 (1911) 369 ff.

<sup>40</sup> Blume, *Unsere liturgischen Lieder* 54.

<sup>1</sup> Jb. 3 S. 107.

<sup>2</sup> PL 101, 1180.

<sup>3</sup> *Bibl. Max. Patrum* XIII 667.

Was zunächst den *Ordo Romanus antiquus* (oder *vulgatus*) angeht, der in der Ordinesreihe bei M. Andrieu als Nr. 50 steht<sup>4</sup>, so hat, wie Andrieu mittlerweile nachgewiesen hat<sup>5</sup>, der Kompilator dieses um 950 entstandenen Ordo die Stelle über Epiphanie wie auch anderes wörtlich aus Pseudo-Alkuin, *De divinis officiis* übernommen, eben jenem von Michels genannten Werke, das nach Andrieu zu Beginn des 10. Jh. entstanden sein muß<sup>6</sup>. Der *Ordo Romanus* scheidet mithin als selbständige Überlieferungsquelle für die Bezeugung des Speisewunders in der Epiphanieliturgie aus, und es bleibt nur Ps.-Alkuin übrig.

Bei diesem aber kann man die Quellen, die er für sein Epiphaniekapitel *De baptismo Domini*<sup>7</sup> benutzt hat, zum großen Teil noch feststellen und so zum sehr wahrscheinlichen Schluß kommen, daß die Erwähnung des Brotwunders bei Ps.-Alkuin auf eben jene Epiphaniepredigt in der um das Speisewunder erweiterten Form zurückgeht, wie wir sie oben S. 27 f. als Sermo 7 der Collectio Durlacensis oder als Sermo 136 des Appendixbandes zu den Sermones Augustins kennengelernt haben. Der Bearbeiter des *Liber de divinis officiis* hat nämlich mit Vorliebe Homilien ausgeschrieben, und bei Epiphanie scheint er ein Homiliar des Caesarius von Arles mitbenutzt zu haben, bzw. Homilien, die ursprünglich in einer Homiliensammlung des Caesarius, etwa der von G. Morin *Germanica* genannten, standen. Ich stelle den Text des Ps.-Alkuin und seine Quellen nebeneinander.

Ps.-Alkuin, *De div. off.*, c. VI *De baptismo Domini* (PL 101, 1179 f.).

Collectio Durlacensis Sermo 7  
(CSEL XXI 249 f.).

Miracula etiam quae in evangelio scripta sunt inchoat facere. Unde primum erat miraculum, quod post revelationem anni, quando vocatus est ad nuptias, aquas in vinum convertit, quod est tertio die post vocationem discipulorum. Vinum istud ex aqua factum divina praecepta seu scripturas sanctas meracissimas, vigorem coelestis sapientiae continentes, intelligimus. Hae nuptiae gaudia salutis humanae significant: sex hydriae sex mundi aetates designant, per quas iusti figuram Domini praetulerunt. Per architriclinum fortissimum praedicatorum Paulum intelligi-

Vinum multis locis accipimus divina praecepta et scripturas sanctas meracissimum vigorem coelestis sapientiae continentes (S. 251 Z. 10—12). sed quae sunt istae nuptiae nisi gaudia salutis humanae? (S. 250 Z. 5). sex autem hydriae sunt sex mundi huius aetates... quibus temporibus non defuit prophetia de Christo, per quas iusti figuram et typum

<sup>4</sup> M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen âge* I (1931) 26 f.

<sup>5</sup> *L'Ordo romanus antiquus et le Liber de divinis officiis du Ps.-Alcuin* (Rev. des sciences relig. 5 [1925] 647).

<sup>6</sup> *Les Ordines Romani* I 505 Anm. 3.

<sup>7</sup> PL 101, 1179 ff. Die Überschrift *De baptismo Domini* gibt den Inhalt des Kapitels nur ganz unvollständig wieder.

mus. Fecit etiam hodie magnum miraculum, quando de quinque panibus et duobus piscibus pavit quinque millia hominum. Quinque millia hominum, qui quinque panibus et duobus piscibus pasti sunt, Ecclesiae sunt populi, qui post quinque sensus corporis alimento legis spiritali a Christo reficiuntur et duplici testamento quasi gemellis piscibus saturantur.

Neque hoc praetereundum est, quod haec secunda nativitas Christi tot illustrata mysteriis honoratior est quam prima. Tunc tantummodo natus est, et angelus pastores affatus est: hodie vero a magis cum muneribus adoratus est; hodie cum in Iordanicis aquis tingeretur, Filius dilectus a Patre vocatus est de coelo, et Spiritus sanctus in specie columbae super eum visus est, nec non post baptismi sacramentum caput draconis contritum est; hodie ex aqua vinum factum est, eidemque coelesti sponso Ecclesia iuncta est, insuper et quinque hominum milia ab eo refecta sunt; et ideo manifestatio interpretatur, quia in his manifestare se hominibus dignatus est.

domini praetulerunt (S. 249 Z. 22–28). Cum haec ita sint, architricon ipsum praepositum in domu sponsi videamus, quem sentire possimus. et quem alium nisi beatum Paulum intellegere debemus (S. 252 Z. 1–3).

Praeclarius plane est secunda quam prima nativitas... Honoratior, inquam, secunda quam prima nativitas (Epiphaniepredigt eines gall. Autors des ausgehenden 5. Jh. = Sermo 135, 2 im Appendixband der Sermones Augustini, PL 39, 2012; oder Clm 6298 f. 25<sup>r</sup>).

hodie coelesti sponso iuncta est Ecclesia, quoniam in Iordane lavit eius crimina: currunt cum muneribus magi ad regales nuptias, et ex aqua facto vino laetantur convivae (= die Antiphon zum Benedictusgesang der Laudes an Epiphanie; sie ist schon erwähnt von Amalar, *De ecclesiasticis officiis* IV 33; PL 105, 1224 B).

Wie man sieht, befindet sich unter den Quellen Ps.-Alkuins eine Epiphaniepredigt, die mit *Intelligere possumus, fratres carissimi, quantam gratiam Christo domino debeamus* beginnt und als Sermo 135 im Appendixband zu den Sermones Augustins bekannt ist<sup>8</sup>. Für uns ist die Tatsache wichtig, daß diese Predigt handschriftlich zusammen mit jener andern genannten Epiphaniepredigt überliefert ist, die als viertes Epiphaniewunder die Brotvermehrung nennt: so in der Collectio Germanica des Caesarius von Arles<sup>9</sup>. Die beiden Sermones stehen nicht zufällig hintereinander, sondern sind höchstwahrscheinlich von Caesarius für sein Homiliar übernommen. Sie verraten auch inhaltliche Ähnlichkeit. So kommt z. B. in beiden folgender Gedankengang mit wörtlich übereinstimmender Formulierung an einer Stelle vor:

<sup>8</sup> PL 39, 2011 ff.

<sup>9</sup> Z. B. Clm 6298 f. 25<sup>r</sup>–26<sup>v</sup> (Sermo 135) und f. 26<sup>v</sup>–29<sup>r</sup> (Sermo 136). Daß die beiden Sermones 135 und 136 im Appendixband der Augustinussermones von den Maurinern unmittelbar hintereinander gedruckt sind, hat seinen Grund in einer ebensolchen handschriftlichen Überlieferung.

Sermo 135, 4 PL 39, 2012.

Novo . . . sanctificationis genere Christum non tam lavit unda, quam lota est. Nam ex quo salvator in aqua se mersit, ex eo omnium gurgitum tractus cunctorumque fontium venas mysterio baptismatis consecravit.

Sermo 136, † PL 39, 2013.

Et quia per universum mundum sacramentum baptismi humano generi opus erat, omnibus aquis benedictionem dedit, quando in Iordanis alveum unica ac singulari pietate descendit. Tunc enim Christum dominum non tam lavit unda, quam est lota.

Nach G. Morin<sup>10</sup> rührt Sermo 135 von einem gallischen Autor des ausgehenden 5. Jh. her. Dasselbe gilt von Sermo 136, bei dem Morin Faustus von Reji als Verfasser vermuten möchte<sup>11</sup>. Beide Sermones scheinen nicht denselben Verfasser zu haben. Während nämlich in Sermo 135 ganz eindeutig das Epiphaniiefest selbst wegen der Feier der Taufe Christi *natalis alter salvatoris* genannt wird<sup>12</sup>, spricht Sermo 136 nicht vom Feste selbst, sondern nur von der Taufe Christi als von einer *secunda nativitas*<sup>13</sup>. Jene oben erwähnte inhaltliche und wörtliche Übereinstimmung in beiden Sermones 135 und 136 mag auf Caesarius von Arles zurückgehen, der nach dem Urteil Morins „auch sonst“ Sermo 135 in seinen Gebrauch genommen hat<sup>14</sup>.

Als sicher darf also die gemeinsame handschriftliche Überlieferung und inhaltliche Ähnlichkeit von Sermo 135 und 136 gelten. Wenn nun Ps.-Alkuin den Sermo 135 zitiert und unmittelbar vorher das sonst in Sermo 136 erwähnte Wunder der Brotvermehrung als Epiphaniemysterium anführt, so liegt m. E. der Schluß nahe, daß er dies Speisewunder als Gegenstand der Epiphaniefeier eben aus jenem Sermo 136 kannte: Sermo 136 wäre somit die literarische Quelle für die Bezeugung des Speisewunders als Mitgegenstandes der Epiphaniefeier.

Für die hohe Wahrscheinlichkeit dieser Schlußfolgerung läßt sich aber noch mehr anführen. Ps.-Alkuin kennt, wie unsere Quellenanalyse zeigt, auch noch andere Predigten, die im Homiliar des Caesarius vorkommen und entweder von diesem selbst stammen oder von ihm aus anderen Quellen übernommen sind. Für c. IV *De kalendis Ianuarii*<sup>15</sup> ergibt sich mir als stellenweise wörtlich übernommene Quelle die bekannte Predigt *De kalendis Ianuariis*, die im Appendixband zu den Sermones Augustins als Sermo 129 steht<sup>16</sup> und allgemein als von Caesarius zusammengestellter Cento gilt<sup>17</sup>. Beachtenswerter für uns aber ist, daß Ps.-Alkuin bei seinen Ausführungen über Epiphanie in

<sup>10</sup> Bei Jos. Schlecht, *Das angebliche Homiliar des hl. Korbinian* 199.

<sup>11</sup> Ebd. <sup>12</sup> Nr. 2 PL 39, 2012.

<sup>13</sup> Nr. 1 PL 39, 2013. Auch sonst ist die Sprache in Sermo 135 (siehe PL 39, 2011 Anm. b) kühner als in 136.

<sup>14</sup> Bei Schlecht a. a. O. 199.

<sup>15</sup> PL 101, 1177 f. <sup>16</sup> PL 39, 2001 ff.

<sup>17</sup> Clm 6298 enthält mit Sermo 135 und 136 auf f. 21<sup>r</sup>–23<sup>r</sup> ebenfalls diesen Sermo 129; siehe Schlecht a. a. O. 199.



c. VI *De baptismo Domini* eine Predigt auf die Hochzeit von Kana kennt und zitiert. Sie ist im Appendixband der Augustinussermones als Sermo 90 selbständig überliefert<sup>18</sup>, bildet ferner den zweiten Teil jenes das Speisewunder erwähnenden Sermo 7 der Collectio Durlacensis (= 7 B)<sup>19</sup> und steht als fünfte Homilie des unter dem Namen des Ps.-Eusebius gehenden gallikanischen Autors<sup>20</sup>. W. Bergmann hat die drei Predigten verglichen und gesehen<sup>21</sup>, daß Ps.-Eusebius 5 diejenige Predigt ist, aus der zunächst Aug. Appendix Sermo 90 und aus dieser wiederum Durl. 7 B geflossen ist. Angesichts unserer Frage ist die Annahme sehr verführerisch, daß der ganze, eigentlich zwei selbständige Predigten enthaltende Sermo 7 der Coll. Durl. dem Ps.-Alkuin vorgelegen habe. So würde sich am leichtesten erklären, aus welcher Quelle Ps.-Alkuin die Erwähnung des Brotwunders und jene wörtlichen Zitate aus der Predigt über das Wunder von Kana geschöpft hat. Sermo 7 vereinigt ja beides. Gewiß hat Ps.-Alkuin die Predigt über das Wunder von Kana als Epiphaniepredigt vor sich gehabt, ob sie indessen in der Art von Durl. 7 mit jener andern Epiphaniepredigt, die wie Durl. 7 A das Speisewunder anführt, verbunden war, möchte ich eher bezweifeln; denn es dünkt mich wahrscheinlicher, daß dem Ps.-Alkuin die das Speisewunder bringende Epiphaniepredigt eher in der Redaktion von Aug. App. Sermo 136, also in einer Homiliensammlung nach Art der *Germanica* des Caesarius von Arles, vorgelegen hat. Diese enthält nämlich, z. B. in Clm 6298<sup>22</sup>, Sermo 129, 135 und 136 der Aug. App., und da Ps.-Alkuin aus Sermo 129 und 135 (die sich beide nicht in der Collectio Durlacensis finden) wörtliche Zitate bietet, liegt es nahe, daß er das von ihm erwähnte Brotwunder nicht in der Rezension einer Epiphaniepredigt, wie sie in Durl. 7 vorliegt, sondern in der von Sermo 136 kannte und benutzte. Diese letztere Fassung weist zwar keine Spur von jener Predigt über das Kana-wunder auf. Weil diese aber offenbar von Caesarius in ein Homiliar von der Art der Collectio Durl. aufgenommen worden ist, so ist es sehr wohl möglich, daß sie in einer andern Homiliensammlung, die demselben Caesarius ihren Ursprung verdankt und die Ps.-Alkuin vorlag, als selbständige Epiphaniepredigt neben Predigten wie Sermo 135 und 136 stand. Hier hängt eben alles sehr enge zusammen, und die Sermones 135, 136 und 90 weisen größere Partien auf, die in den Sermonesgruppen 7—9 der Durlacher Sammlung begegnen<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> PL 39, 1918 ff.

<sup>19</sup> CSEL XXI 249 Z. 17—252 Z. 17.

<sup>20</sup> *Bibl. Max. Patrum* VI 623 ff.

<sup>21</sup> *Studien zu einer kritischen Sichtung der südgallischen Predigtliteratur des fünften und sechsten Jahrhunderts* (Studien zur Gesch. der Theol. und der Kirche I 4 [1898]) 291.

<sup>22</sup> F. 21r—23r, 25r—26v, 26v—29r.

<sup>23</sup> Von Sermo 135 entspricht Nr. 5 (PL 39, 2012 f.) Durlacensis 8 (CSEL XXI 253 Z. 17—254 Z. 5); Sermo 136 Nr. 1—3 (PL 39, 2013 f.) ist = Durl. 7 A

So wenig es also gelingen mag, die Rezension der Ps.-Alkuin vorliegenden Epiphaniepredigt, die das Speisewunder erwähnt, festzustellen, — daß er diese Predigt kannte, scheint mir sicher. Vergewärtigen wir uns die Sachlage noch einmal. Ps.-Alkuin zitiert in einer Abhandlung über das Epiphaniest App. Aug. 135 und 90, außerdem erwähnt er das Speisewunder als zum Inhalt der Epiphanieliturgie mitgehörig. Andererseits aber begegnet dies Speisewunder in keiner bekannten Epiphaniepredigt außer in einer, und deren beide Rezensionen weisen ausgerechnet teils mit Sermo 135 teils mit Sermo 90 je eine gemeinschaftliche Überlieferung auf, Sermo 136 mit Sermo 135 und Durl. 7 A mit Sermo 90. Da kann die Schlußfolgerung nur heißen: Ps.-Alkuin hat die Bezeugung des Brotwunders als Mitgegenstandes der Epiphanieliturgie eben aus dieser Epiphaniepredigt, aus Sermo 136 bzw. Durl. 7 A.

Eine Schwierigkeit steht dieser Lösung aber noch entgegen. Ist Ps.-Alkuin wirklich allein durch diese ihm vorliegende Epiphaniepredigt, die das Speisewunder doch nur eben erwähnt, zu seiner Notiz über dies Wunder als Epiphaniemysterium veranlaßt worden? Hat ihm nicht vielmehr doch eine richtige Predigt über die Brotvermehrung vorgelegen? Und rührt aus einer solchen Predigt nicht der Satz bei Ps.-Alkuin<sup>24</sup>: *Quinque millia hominum, qui quinque panibus et duobus piscibus pasti sunt, Ecclesiae sunt populi, qui post quinque sensus corporis alimento legis spiritali a Christo reficiuntur et duplici testamento quasi gemellis piscibus saturantur*? Die Möglichkeit einer Herkunft dieses Satzes aus einer Predigt über das Speisewunder ist zunächst natürlich nicht zu leugnen. Aber abgesehen davon, daß diese Predigt noch keine eigentliche Epiphaniepredigt sein mußte, so glaube ich doch eher, daß Ps.-Alkuin jene allegorische Deutung der Zahl der 5000, der 5 Brote und 2 Fische nicht aus einer eigenen sich mit dem Speisewunder befassenden Predigt, sondern aus irgendeinem Schriftkommentar geschöpft hat. Die 5 Brote auf das mosaische Gesetz mit seinen 5 Büchern und die 2 Fische auf die beiden Urkunden des Alten und Neuen Bundes zu deuten, war in der allegorischen Schrifterklärung ganz geläufig, wie auch die 5-Zahl zu der 5-Zahl der Sinne des Menschen in Beziehung zu setzen<sup>25</sup>. So

(S. 247—249 Z. 16). Nr. 4 (PL 39, 2014 f.) entspricht einer Stelle in Durl. 9 A (S. 256 Z. 11—257 Z. 13); und Nr. 5 und 6 (PL 39, 2015) endlich sind identisch mit Durl. 9 B (S. 257 Z. 14—259 Z. 11).

<sup>24</sup> PL 101, 1180.

<sup>25</sup> Vgl. etwa Beda, in *Lucae ev. expos.* III 9 (PL 92, 449 f.): *quinque panes Mosaicæ legis et duo pisces utriusque Testamenti*; ebd. 450: *quinque milia quinque sunt exterioris hominis sensus*. Beda selbst gibt seiner ganzen Art nach nur längst geläufige Erklärungen weiter. Vgl. etwa in leiser Abwandlung Ambrosius, *expos. evang. sec. Lucam* VI 80 (CSEL XXXII p. IV S. 266): *Itaque videntur illa quinque millia quasi quinque corporis sensus adhuc corporalibus proxima alimenta accepisse*

benötigte auch wohl Ps.-Alkuin für diesen seinen Satz keine besondere Quelle als die traditionelle Schriftauslegung. Wenigstens scheinen mir die von uns nachgewiesenen sonstigen Quellen Ps.-Alkuins es als das Wahrscheinlichste hinstellen, daß diesem jene uns bekannte Epiphaniapredigt und nicht eine gänzlich unbekannte die Anregung zur Erwähnung des Speisewunders als Epiphaniemysterium gegeben hat. Ja Ps.-Alkuin gibt selbst in seinem Epiphaniiekapitel noch eine Bestätigung für unsere Ansicht<sup>20</sup>: Man lasse auf sich wirken, wie mit rhetorischem dreimaligen *hodie* die drei traditionellen Epiphaniewunder, die Anbetung der Magier, die Taufe Christi und das Weinwunder von Kana, angeführt werden und dann das Sätzchen nachhinkt: *insuper et quinque hominum millia ab eo* (sc. coelesti sponso) *refecta sunt*. Oder noch klarer: In Ps.-Alkuins Worten *hodie ex aqua vinum factum est, eidemque coelesti sponso Ecclesia iuncta est* erkennt man deutlich die Antiphon zum Benediktusgesang der Laudes: *hodie coelesti sponso iuncta est Ecclesia* usw. (s. oben), eine Antiphon, die ebenfalls die drei Festmysterien der Epiphanie besingt und mit dichterischer Gestaltungskraft zum Bilde einer großen Festidee vereinigt. Die Worte: *insuper et quinque hominum milia ab eo refecta sunt*, die sich an das Zitat aus jener Antiphon anschließen, sind, das fühlt man heraus, nicht als Niederschlag einer wirklich mitbegangenen Commemoratio des Speisewunders zu werten, sondern verraten nur das gelehrte Wissen Ps.-Alkuins, den nicht liturgischer Brauch seiner Zeit, sondern nur literarische Reminiszenz zu dieser Erwähnung veranlaßt hat.

Die Frage, ob zu Beginn des 10. Jh., zur Zeit, als das unter Alkuins Namen gehende Werk *De divinis officiis* verfaßt wurde, das Speisewunder in der Liturgie des West- oder Ostfrankenreiches Mitgegenstand der Epiphaniefeier gewesen ist, muß also verneint werden.

### Zusammenfassung.

Das Nebeneinander der echten Hymnen des hl. Ambrosius auf Weihnachten und Epiphanie beweist eindeutig, daß der Mailänder Bischof beide Feste kannte und selbst feierte<sup>1</sup>. Diese Tatsache läßt aber an sich noch die Möglichkeit offen, daß in Mailand die Ein-

*de Christo*; ebd. VI 82 (a. a. O. S. 268): *in piscibus quoque duplicis testamenti figuram intelligendam putarunt*. Vgl. auch Hieronymus, *Commentariorum in ev. Matthaei* II 14 (PL 26, 109): *duos pisces vel utrumque intelligimus testamentum vel quia par numerus refertur ad legem et prophetas*.

<sup>20</sup> PL 101, 1180.

<sup>1</sup> Für Weihnachten erhalten wir ein zweites Zeugnis, wenn jenes Jb. 12 S. 148 behandelte Fragment eines bei Cassian überlieferten Sermo des hl. Ambrosius *in natale Domini* wirklich einer echten Predigt des genannten Bischofs entnommen ist. Hierfür spricht sich meinem a. a. O. diesbezüglich geäußerten Zweifel gegenüber G. Morin in einem Brief vom 14. X. 1934 aus.

führung eines von der (älteren) Epiphaniefeyer des 6. Januar gesonderten Weihnachtsfestes am 25. Dezember auf Ambrosius selbst zurückgeht. Bei dieser Annahme müßte sich zwischen 377, der Abfassungszeit der Schrift *De virginibus*, und den Jahren um 387, in denen die Homilien zum Lukasevangelium gehalten wurden, die kultische Terminologie derart geändert haben, daß Ambrosius ein und dasselbe Fest des 6. Januar im Jahre 377 *natalis salvatoris*, einige Jahre später im Lukas-kommentar IV 76 aber *epifania* nennen konnte. Oder aber Ambrosius müßte bis zu dem Zeitpunkt, wo er selbst in Mailand das neue Weihnachtsfest einführte, für das alte Geburtsfest Christi am 6. Januar sowohl den Ausdruck *natalis salvatoris* (bzw. *natalis Domini*) als auch *epifania* gebraucht haben. Beides ist äußerst unwahrscheinlich.

Es fehlen ferner, wie wir zeigten, indirekte Zeugnisse für die Möglichkeit, daß der Mailänder Bischof noch den 6. Januar als das Geburtsfest Christi begehen konnte, und die bekannte, in ihrer überlieferten Fassung auf Ambrosius selbst zurückgehende, Liberiuspredigt hat als einziges direktes Zeugnis, mit dem man die Tatsächlichkeit jener Feier beweisen wollte, auszuschneiden. Denn die Erwähnung des Weinwunders von Kana wie der Brotvermehrung, die außer der Geburt Christi in der Liberiuspredigt noch begegnen, wird aus der Idee der *nuptiae spirituales* der Marcellina zu erklären sein und kann nicht im Festinhalt der Epiphanie ihre Ursache haben. Zählt doch, wie eine richtige Interpretation des ambrosianischen Epiphanienhymnus ergibt, die auch in diesem vorkommende Brotvermehrung überhaupt nicht zu den Epiphaniemysterien, sondern wird als ein Wunder, das dem von Kana ähnlich ist, lediglich zur Vergleichung herangezogen.

Andererseits feierte Ambrosius nach Ausweis seines Weihnachts-hymnus ganz sicher das Fest des 25. Dezember. Wir stehen zudem um 377 in einer Zeit, in der dieses Fest fast im ganzen Westen, in Rom, Oberitalien, Spanien und Afrika, ausdrücklich bezeugt ist und sich sogar schon im Osten des Reiches einbürgerte.

Aus all diesen Beobachtungen ergibt sich mit größter Wahrscheinlichkeit, daß Ambrosius bereits im J. 377 mit *natalis salvatoris* das Weihnachtsfest des 25. Dezember gemeint hat.

Dies Ergebnis findet eine doppelte Bestätigung. Wir konnten nämlich zunächst aus indirekten Zeugnissen des hl. Ambrosius zeigen, daß das Weihnachtsfest um 389 in Mailand bekannt war. Ferner legten uns die Angaben des Filastrius von Brescia über die Hauptjahresfeste nahe, dies Zeugnis, was die Existenz jener Feste und hier besonders des Weihnachts- und Epiphaniefestes angeht, auch für das nahegelegene und über die Bischofsstadt Brescia eine Art Jurisdiktion besitzende Mailand der gleichen Zeit (um 383) gelten zu lassen. Bei dieser Unter-



suchung erkannten wir, daß das Zeugnis des Filastrius über ein Fasten vor Christi Himmelfahrt und vor Pfingsten hingegen geradesowenig auf Mailand übertragen werden dürfe wie seine Bemerkung über den Festinhalt seiner Epiphaniefeier. Ambrosius betonte nämlich an erster Stelle die Taufe Christi, während Filastrius selbst nur die Anbetung der Magier an Epiphanie feierte.

Unserm Beweis, daß das Speisewunder bei Ambrosius gar nicht Mitgegenstand der Epiphaniefeier war, schien die Tatsache zu widersprechen, daß dieses Wunder in der mozarabischen und gallikanischen Liturgie als zum eigentlichen Festinhalt der Epiphanie gehörig begegnet. Es galt daher noch die Frage zu behandeln, ob das Wunder der Brotvermehrung nicht doch zum alten Bestand der abendländischen Epiphaniefeier gerechnet werden muß. Wir untersuchten also die von K. Holl und Th. Michels vorgelegten Zeugnisse für die liturgische Mitfeier der Speisung der 5000. Dabei erkannten wir zunächst, daß die liturgische Erwähnung der Brotvermehrung durchaus sekundär ist, ja darüber hinaus glaubten wir den Weg zu sehen, auf dem das Wunder überhaupt erst in die Epiphanieliturgie hineingekommen ist. Man verstand schon recht bald das *sic* nicht mehr, mit dem im Epiphanienhymnus des Ambrosius jene Strophen eingeleitet werden, die nach dem Weinwunder die Brotvermehrung als ähnliches Wunder zur Vergleichung bringen, und man legte diesem vergleichenden *sic* dieselbe Bedeutung bei wie den vorhergehenden *seu, seu, vel.* So kam man zu einem vierten Epiphaniewunder, dem der Brotvermehrung. Wir konnten die Richtigkeit dieser Vermutung für die mozarabische Liturgie fast zwingend beweisen.

Unter den gallikanischen Quellen, die das Brotwunder bezeugen, hatten wir uns auch mit einer Epiphaniepredigt zu befassen, die als Sermo 136 im Appendixband der Maurinerausgabe zu den Predigten Augustins steht. Wie sekundär gerade hier die Erwähnung des Speisewunders ist, hatte schon Holl hervorgehoben. Wir konnten nun weiter zeigen, wie diese Predigt literarisch nachgewirkt und den Anlaß dazu gegeben hat, daß im 10. Jh. ein Liturgiker, Pseudo-Alkuin, in seinem *liber de divinis officiis* unter dem Einfluß dieses Sermo 136 das Speisewunder als Mitgegenstand der Epiphanie anführt. Wir erkannten jedoch, daß es sich hier nicht um Weitergabe lebendigen liturgischen Gutes, sondern nur um literarische Reminiszenz handelt. Das Speisewunder war zu Pseudo-Alkuins Zeit längst nicht mehr in der Epiphanieliturgie und ist auch trotz seiner vielleicht repristinierenden Absicht nicht wieder in sie hineingekommen.

# Verschiedenartige liturgische Palimpsesttexte einer ehemals einheitlichen Handschrift auf Blättern des Codex Vatic. lat. 5762

Von Alban Dold OSB (Beuron).

Durch den Präfekten der Vatikanischen Bibliothek, G. Mercati, wurde ich vor Jahren auf Codex Vatic. lat. 5762, eine Hs. des 10. (?) Jh.<sup>1</sup> im Durchschnitts-Format von 16×12 cm mit Briefen des hl. Hieronymus aufmerksam gemacht, worin sich auch eine Reihe Schabblätter

<sup>1</sup> Über ihre Herkunft verdanke ich der Güte von G. Mercati eingehende Angaben, die den Lesern gewiß erwünscht sein werden. Der aus allerlei Pergamentblättern gebildete Kodex kam 1618 zusammen mit anderen Paul V. geschenkten Büchern von Bobbio nach Rom, worüber eine Liste Aufschluß gibt, die bei A. Peyron, *M. Tulli Ciceronis orationum pro Scauro, pro Tullio et in Clodium fragmenta inedita* (Stuttgartiae et Tubingae 1824) p. XXV—XXVIII abgedruckt ist. In dieser Liste ist unser Kodex als drittletzter mit den Worten „Ieronymi episcopi (!) epistolae in 8<sup>o</sup> ex membranis tomus unus“ aufgeführt. Für Bobbio aber ist die Hs. schon in einer im selben Werk veröffentlichten Bücherliste vom J. 1461 als nr. 94 (Pg. 27) durch die Angabe „Hyeronimi presbyteri Epistole plurime nūo (numero) in littera legibili a suprascripto minus parvi volum.“ bezeugt. Tatsächlich findet sich auf Fol. 1 des Kodex folgender Eintrag: „94 / In hoc volumine continentur / hyeronimi eple nūo (keine Zahl!) / Eiusdem opuscula plura“. In der ins 10. Jh. zurückgehenden, bei Muratori, *Antiquitates italicæ* III p. 817—824 und bei Becker, *Catalogi bibliothecarum antiqui* p. 64—73 gebotenen Bücherliste von Bobbio kann die Hs. nicht mit Sicherheit identifiziert werden, da die darin dem Hieronymus zuzuschreibenden Werke lückenhaft aufgezählt sind, bzw. unser Kodex, der etwa die bei Becker angeführte Nummer 491 der Dungal-Kodizes (Epistolarum Hieronymi librum unum) sein könnte, die üblichen Widmungsverse des Dungal vermissen läßt; auch als eines der Bücher „Petri presbyteri“ (Becker 590—640), unter denen wir als Nr. 631 „librum I sancti Hieronymi de opusculis ipsius“, bzw. als Nr. 632 „librum epistolarum I“ finden, kann unser Kodex nicht ohne weiteres angesprochen werden, da sein Inhalt mit dem von nr. 631 nicht übereinstimmt und für nr. 632 der Autor nicht näher genannt ist, also auch ein anderer als Hieronymus sein kann.

Was die Datierung der Hs. angeht, so wurde sie von Reißerscheid, *Bibliotheca patrum italica* I p. 530—534 dem 10. Jh. zugeschrieben. Mercati scheinen wenigstens ff. 1—3<sup>r</sup> mit einem Fragment der *Regula pastoralis* Gregors d. Gr. (l. I c. XI [= PL 77, 24 B 1 <menti>s uitae — 26 c deuastans]) in karolingischer Schrift dem 9. Jh. anzugehören und älter zu sein als der übrige Teil des 130 Blätter zählenden Kodex. Ob der Kodex in Bobbio selbst geschrieben wurde, muß wohl stark bezweifelt werden. Die ihren Charakter vielfach wechselnde, oft dicht oft wieder weit eingetragene Schrift macht einen sehr unbeholfenen Eindruck, scheint mir indes kaum in den ersten Jahrzehnten des 10. Jh. auch noch möglich zu sein, vielmehr eher noch dem 9. Jh. anzugehören. Eine Erwähnung unseres Kodex in der dem 10. Jh. angehörenden Bücherliste von Bobbio böte somit zeitlich m. E. keine Schwierigkeit.

befinden, deren Inhalt teils überhaupt noch nicht, teils — nur an Hand einiger weniger lesbaren Überschriften — schlechthin als liturgischen Texten zugehörend festgestellt wurde. Ich nahm daraufhin einst diejenigen dieser meist sehr stark von ihrer ersten Beschriftung gesäuberten Blätter, die noch einige Aussicht boten, lesbarer zu werden, mittels der Fluoreszenzphotographie auf und habe mich seither oftmals um ihre Entzifferung bemüht.

Am wertvollsten sind ohne Zweifel sechs Blätter des Kodex, von denen je zwei zusammengehörige, nur auf einer Seite palimpsestiert, einst augenscheinlich Teile einer ehemaligen Urkunde in jüngerer römischer Kursivschrift etwa des 7./8. Jh. enthielten. Es handelt sich um die Seiten 25<sup>r</sup>/18<sup>v</sup>, 41<sup>r</sup>/34<sup>v</sup> und 36<sup>v</sup>/39<sup>r</sup>. Wenn es auch gelang, von zweien dieser wohl als Urkundenteile anzusprechenden Doppelblättern verschiedene Partien zu entziffern, so ließ sich aus den Stücken bisher doch nur so viel entnehmen, daß es sich wahrscheinlich um eine Schenkungsurkunde handelt.

Glücklicher war ich in der Bestimmung der übrigen aufgenommenen Blätter, von denen wiederum je zwei zusammenhängende Blätter der jetzigen Hs. ein Blatt des älteren liturgischen Schriftwerkes ausmachten, das also — da die Palimpsestblätter seitlich zum Teil um mehrere Zentimeter beschnitten wurden — etwas mehr als das doppelte Format eines heutigen Blattes aufwies.

Das einstige Liturgiebuch war nun aber nicht, wie einige der schon erwähnten Überschriften anzudeuten schienen, ein einheitliches Sakramentar, sondern enthielt, obgleich alle seine Blätter von der gleichen Hand geschrieben sind, verschiedene Materien. Es ließen sich nämlich auf den sieben aufgenommenen Seiten dreierlei liturgische Texte feststellen.

Die Seiten 92<sup>v</sup>/91<sup>r</sup> × 92<sup>r</sup>/91<sup>v</sup> des jetzigen Kodex, die das ersterhaltene Blatt der alten liturgischen Hs. ausgemacht haben dürften, zeigen auf der Vorderseite (92<sup>v</sup>/91<sup>r</sup>) auf 21 Zeilen Text zunächst (auf Z[eile] 1—Mitte von Z. 11) aus dem *Canticum Annae*, u. zw. I Reg 2, 5—10 [*et famelici — sublimabit cornu xpi sui*], sodann nach der auf dem Rest von Z. 11 stehenden Überschrift CANTICVM IN EXODO und einer nicht sicher bestimmbaren Zahl (sehr fraglich ob XXIV!) den Text des ersten Mosesliedes *Cantemus domino* (Ex 15, 1—19), das auch noch die ganze Rückseite (92<sup>r</sup>/91<sup>v</sup>) füllte.

Das zweite Blatt (85<sup>r</sup>/86<sup>v</sup> × 85<sup>v</sup>/86<sup>r</sup>) führt uns auf der Vorderseite mit den Worten *(sagit)tas meas conplebo in eis* (Vs. 23) mitten in den Text des zweiten Mosesliedes *Audite celi quae loquor* (Deut 32, 1—43), das auf der Rückseite mit Z. 16 zu Ende ist, worauf nach der Überschrift (CANTICVM TR)IVM PUERORVM auf Z. 17 der Lobgesang der drei Jünglinge im Feuerofen *Benedicite omnia opera domini* (Dan 3, 57—88) einsetzt, dessen Text freilich nur noch an Hand weniger

Textreste und auf den letzten beiden Zeilen überhaupt nicht mehr verfolgt werden konnte.

Wir haben also auf diesen beiden Blättern die Reste einer Niederschrift der Wochen-Cantica zu den Laudes vor uns: das *Canticum Annae* (Mittwoch), das *Canticum in Exodo* (Donnerstag), das *Canticum in Deuteronomio* (Samstag) und das *Canticum trium puerorum* (Sonntag). Überraschenderweise war also in unserem Liturgiebuch das Sonntags-Canticum nicht an erster, sondern an letzter Stelle eingetragen, was wohl sicher auf eine entsprechende Tage-Ordnung mit dem Montag<sup>2</sup> als erstem und dem Sonntag als letztem Tag der Woche schließen läßt.

Vollständig anderen Text vermittelt uns ein weiteres Blatt, bei dem über das Verhältnis von Vorder- und Rückseite keine Klarheit zu gewinnen war. Auf Seite 69<sup>r</sup>/72<sup>v</sup> zeigt sich uns:

1. eine Epistel aus II Tim 4, 17/18 auf Z. 1—5; am Ende der Zeile sind stets mehrere Buchstaben abgeschnitten.

K̄ME DñS mihi adstetit & confor (Hier noch: Rubrum)	1
tauit me ut per me predicatio impleatur & [audiant]	
omnes gentes & liberatus sū de ore le<onis>. Liber[auit me]	3
dns ab omni op<ere> malo & saluū faci& in regnu[m] suum]	
cēleste cui gl̄a in scl̄a <sc̄lorum> (Hier: Rubrum für):	5

2. ein Evangelium aus Mt 18, 18—22 auf Z. 6—12.

IN illo tēpore respiciens ihs discipolos suos Dixit [simoni]	
petro Ame<n d>ico uobis quecūq, solueritis sup [terram]	7
de omni re quecūque p<etierint> fi& illis a pa[tre meo qui]	
in cēlis est; Vbi enī s̄t duo ī tres congregati i[n nomine]	9
meo ibi sū in medio eo<rum> Tunc accedens pe[trus ad eū]	
dix̄ Dne quotiens peccauit in me frās m̄s [& dimittam]	11
ei . usque sept<ies di>cit illo ihs n̄ dico tibi usq[ue septies]	
sed usq' septuagies septies (Darauf noch: ALIA MISS[A]).	13

Wie aus dem *Lectionarium Missae* im 5. Band der Opera omnia von J. M. Thomasius hervorgeht, wurde von diesen beiden Perikopen die Apostellesung „in Natali unius Martyris“ (Nr. 290 bei Thom.) bzw. „in festiuitatibus sanctarum Virginum et Martyrum“ (Nr. 298 bei Thom.), die evangelische Lesung aber, zwar mit derselben Einleitung, jedoch schon mit Vs. 15 beginnend (= Thom. p. 450) an der Feria III nach dem 3. Fastensonntag (Statio ad S. Pudentianam) benützt. — Von den bei St. Beissel, *Entstehung der Perikopen des römischen Meßbuchs* für unsere Mt-Stelle angeführten Evangelienverzeichnissen notieren zwei (S. 122 u. 134) mit demselben Umfang wie bei Thom. auf den gleichen Tag, zwei spanische Listen dagegen (S. 79 u. 81) beginnen erst mit Vs. 18: (*Quae alligaueritis*), also auch

<sup>2</sup> Eine Erinnerung an solche Ordnung mag auch noch der in der Regel St. Benedikts (c. 18) vorgesehene Psalterbeginn in der Prim des Montags sein.



noch etwas früher als bei uns. Von diesen beiden Angaben geht die eine auf das Fest des hl. Fructuosus (21. I.), die andere auf das Fest der hl. Sixtus und Laurentius (10. VIII.). Diese beiden Notierungen kämen nun zwar der unseren sehr nahe, aber es ist doch mehr als fraglich, ob bei uns die Perikopen überhaupt für einen bestimmten Festtag eingetragen waren.

Der alsbald auf sie folgende Text legt uns nämlich eher nahe, an die letzten Perikopentexte von Commune-Messen zu denken, und dann käme nach der Überschrift bei Thom Nr. 298 vielleicht wahrscheinlicher eine Messe für Martyrerjungfrauen in Frage.

Mit der, wie wir sahen, auf Z. 13 noch eingetragenen Überschrift ALIA MISS(A) eingeleitet, folgt auf die Perikopen unerwarteterweise — noch dazu mit verschiedenen Varianten — eine jedenfalls sonst nicht oft bezeugte, von mir nur in dem gelasianischen Sakramentar von Angoulême ed. Cagin belegte und dort mit *Incipit accusatio sacerdotis quomodo se ante altare accusare debeat* überschriebene Liturgieformel (nr. 964):

<sup>3</sup>Clementissime xpe inpenetrabili maiestati <sup>4</sup>tue [treme]  
bundus asisto (!) dū multifaria & <sup>5</sup>noxia <in m>[e ac] 15  
cu<s>a<ntia crimina re>cognosc(o). debita altarib. tu[is indignus]  
sacrificia tuo <sup>6</sup>cspetui offerre presumo qui a<n>t[<sup>7</sup>e tuā] 17  
<maiestatem prostratus iaceo ment>e cordeq: poluto (!) .habe[s inter hec]  
tuū <sup>8</sup>antidotū xpe qui sanare bone medice uuln[era nosti] 19

Conscriptū queso contra mea arbit̄ alme <sup>9</sup>dele cyrogr[afum]  
ne ultor in me <sup>10</sup>ist<orum> peccat<orum> ul<tr>a ualeat exigere [nummū] 21  
& ideo <sup>11</sup>ad tuā clemētiā indigno ore m̄teq. depos[co ut sereno] 21  
familiam tuā sacra <sup>12</sup>tu<i> nomini>s officia p̄s[tolantem] 23  
digneris as<picer>e uul<tu nec p m>e indig<num> <sup>13</sup>sa[lutis] 23  
pereat eo<rū p̄ciū p qui>b. digna<tus e>s tuo s̄co <sup>14</sup>sa[ngvine esse] 25  
redemptio ex? s s p &? . . . . . 27  
ut quos p̄cioso sanguine redemisti . . . . . 27  
. . . . . d. s.

<sup>3</sup> Am Rand ist im Raum der Zeilen 13—15 noch ein unentzifferbarer Eintrag. Ang beginnt das Gebet mit *Haec tue* (clem.) und läßt entsprechend nachher *tue* weg.

<sup>4</sup> Ang: *maiestate*.

<sup>5</sup> Ang: *ac*.

<sup>6</sup> Ang: *tuī*.

<sup>7</sup> Ang hat nach *ante*: *tuē maiestatis presentia iaceo corpore prostrato*, was für den bei uns zur Verfügung stehenden Schriftraum zu viel ist.

<sup>8</sup> *tuū* fehlt in Ang.

<sup>9</sup> Ang hat verdorben: *ad me*.

<sup>10</sup> Ang hat nach *in me* unverständlich: *seuius peccati uulnera*.

<sup>11</sup> *ideo* fehlt in Ang.

<sup>12</sup> Hs. hat fälschlich: *sacro*.

<sup>13</sup> Ang liest: *eorum salutis pereat precibus*.

<sup>14</sup> Ang fügt *fundere* ein, beläßt aber *tuo s̄co* . . . *sanguine* und verbindet nachher mit *et* die Worte *esse redemptio*; darauf fährt Ang weiter: *xpe saluator mundi rex regum regnans in unitate cum patre et spū s̄co in scl̄a s̄cl̄orum*.

Wie die Vergleichung mit dem Text des Sakramentars von Angoulême ergab, ist unser Wortlaut dem dort gebotenen, oft vollständig verderbten, entschieden vorzuziehen. Leider ist von Z. 25 an unser gerade hier am Schluß des Gebetes, wie die Erweiterung zeigt, von Ang vollständig abweichender Text nicht mehr einwandfrei festzustellen. Einen Anklang an unseren Text weist das heute im Accessus des römischen Missale für den Mittwoch vorgesehene Gebet mit seiner Wendung *nec per me indignum eorum salutis pereat pretium pro quibus uictima salutaris dignatus es esse et redemptio* auf.

Auf der zweiten Seite dieses Blattes — ob es sich um Vorder- oder Rückseite handelt, ist, wie gesagt, nicht zu entscheiden — wollte leider trotz mannigfacher lesbarer Textreste (wie: *mysteria...*, *promiss...*, *catholicę fidei...*, *famul*— [mehrmals!] ..., *pact*—... u. a.) eine Identifikation mit vorhandenen Texten nicht gelingen. Die Reste *catholicę fidei* ließen allenfalls einen Text vermuten, der sich auf das Bußwesen bezog oder etwa einem Formular *pro salute uiuorum uel in agenda mortuorum* angehörte.

Das letzte Blatt, von dem wir wieder nur auf einer Seite (70<sup>v</sup>/71<sup>r</sup>) einige Texte bestimmen konnten, zeigt uns von Z. 7 an nach der Überschrift PRO ABBTE (AC?) CONGREGA die Orationen *Omnipotens deus qui facis mirabilia solus*, *Hostias famulorum tuorum* und *Quos caelesti recreas munere* (= Ang 2204, 2207 und 2210), sowie von Z. 18 an nach der am Schluß mit der Zahl LXXIII versehenen Überschrift OR IN MONASTERIO MONACHORVM das ebenfalls in Ang 2211, aber auch schon im Gelasianum (V) bezeugte Gebet *Deus qui renuntiantibus saeculo mansionem paras in celo*. In Ang trägt diese Oration die Nr. LXXXI, in V LXXXIII. Aus unserer Ordnungszahl LXXIII erscheinen wir, daß die Formel zum mindesten einer ungefähr gleichen Formular-Sammlung entnommen sein muß.

Leider boten alle übrigen Schabblätter der Vatikanischen Hs. keine Aussicht, noch wesentlich weitere Texte bestimmen zu können. Lediglich eine Anzahl von Überschriften für Formulare und Formeln sind auf einigen Blättern noch zu sehen, so auf:

Fol. 52<sup>r</sup>/57<sup>v</sup> auf 57<sup>v</sup> ein AD C<OMPLENDVM> und in der letzten Zeile: IT ALIA <MI>SS<A>

Fol. 52<sup>v</sup>/57<sup>r</sup> auf 52<sup>v</sup> vor dem Falz wohl: <MISSA> SACERDOTIS <PRO SEIPSO>, 57<sup>v</sup> unten PR<sup>F</sup> = (Praefatio)

Fol. 54<sup>v</sup>/55<sup>r</sup> auf 54<sup>v</sup>: SUPER PPL und zwei Zeilen weiter unten die Zahl LXXX, vorher in derselben Zeile PR<I?>D M<ISSA> PRO...

Fol. 58<sup>r</sup>/51<sup>v</sup> auf 58<sup>r</sup> Z. 9: AD COMPL, auf 51<sup>v</sup> Z. 14: DOM. MISSA DE SCA TRINITATE mit nachfolgender Initiale D und auf Z. 21: PRAEF.

Fol. 73<sup>r</sup>/68<sup>v</sup> auf 68<sup>v</sup> Z. 17: ..XXI.. ALIA MISSA, Z. 21: SUPER OBLA

Fol. 73<sup>v</sup>/68<sup>r</sup> auf 73<sup>v</sup> Z. 7: SUPER OBL, auf 68<sup>r</sup>: PRAEF und 6 Zeilen weiter unten: AD COM

Fol. 74r/67v auf 74r Z. 11: ..LI ALIA PRO FAMILIA ABBATIS, mit nachfolgender Initiale D und auf 67v Z. 17: PRAEFATIO.

Hieraus geht hervor, daß die eben genannten Blätter bzw. Seiten alle noch Sakramentartexte boten mit wenigstens sechs weiteren Meßformularen, deren Formeln jedoch nicht mehr festzustellen sind. Beachtenswert ist unter diesen Formularen das Vorkommen einer Sonntagsmesse *De sca trinitate*. Da keines der alten Sakramentare eine solche Messe enthält, kann es sich hier wohl nur um ein am Sonntag benütztes Motivmessenformular handeln; denn unsere Blätter sind ja Schabblätter, und über ihnen stehen Texte, die sicher nicht nach dem 10., vielleicht aber auch noch im 9. Jh. geschrieben sind.

Die Niederschrift der verschiedenen Liturgieteile muß also noch früher angesetzt werden. Es ist indes auffallend, wie sehr einzelne Partien der geschabten Schrift der übergeschriebenen Schriftart gleichen; die untere Schrift muß demnach bald wieder getilgt worden sein. Ihre Heimat werden wir aber ebenso wie die der oberen Schrift an einem Orte zu suchen haben, wo irgendwie irische Schrifteinflüsse nachzuweisen sind. Unverkennbar sind dem Schreiber wenigstens der oberen Schrift, soweit nach einigen der von mir aufgenommenen Seiten ein Urteil möglich ist, insulare Züge in die Feder geflossen; dafür zeugen — freilich nicht auf allen Seiten in gleicher Weise — ab und zu spitze s, f und offene g, ebenso die neben dem spitz auslaufenden Hauptstrich manchmal tief gesenkten Hakenstriche der r. Vielleicht ist an ein Burgunder Scriptorium zu denken. — Da wir bereits eine *Missa pro Abbate et congregatione* aufzeigen konnten und unter den letztgenannten Formularen abermals eine *alia missa pro familia abbatis* ist, dürfen wir kaum zweifeln, daß unser einstiges Liturgiebuch im Besitz einer Abtei gewesen ist.

# Die Kommunionandacht im Altertum und Mittelalter

Von Peter Browe SJ (Frankfurt a. M.).

Die Art und Form der katholischen Frömmigkeitsbetätigung hängt nicht nur von den Dogmen ab, die ihr zugrunde liegen, sondern auch von der Kultur und dem Geist der Zeit und der Menschen, die sie üben. Die Liturgie und die private Andacht bieten dafür zahlreiche Beispiele, von denen hier die Art und Weise, den Leib und das Blut des Herrn zu empfangen, und die Gebete, mit denen man ihn umgab, herausgegriffen und die Unterschiede zwischen der antiken und der mittelalterlichen Form und die Gründe für diese Änderung aufgezeigt werden sollen.

## 1. Die Kommuniongebete des Priesters.

Die Gebete, die der Priester vor und nach der Kommunion spricht, waren zunächst Privatgebete, die dem Altertum unbekannt waren und die im Laufe des Mittelalters beigefügt wurden, um den Ritus, den er vollzog, und die Stimmung, die ihn dabei beseelte, auch in Worten auszudrücken und zu erläutern. Während es heute zehn bestimmte, genau festgelegte Gebete sind, war ihre Anzahl während des ganzen Mittelalters nach Ort und Zeit verschieden; sowohl in der Auswahl als auch in der Reihenfolge und im Wortlaut wichen die Meßbücher voneinander ab<sup>1</sup>.

Das *Agnus Dei*<sup>2</sup> wurde wohl schon am Ende des 7. Jh. während des Brotbrechens, später auch während der Kommunionausteilung von der Sängerschule und vom Volke gesungen; je nach Bedarf wurde es mehrere Male wiederholt; etwa vom 12. Jh. an war die dreimalige Wiederholung ziemlich allgemein üblich. Erst um diese Zeit fing der Priester an, es selbst zu beten<sup>3</sup>; diese Rubrik haben schon die ersten

<sup>1</sup> Vgl. A. J. Binterim, *Die vorzügl. Denkwürdigkeiten der christl.-kathol. Kirche* (1825/29) IV 3, 482. 493. P. Batiffol, *Leçons sur la messe* (1927) 16. Juan B. Ferreres, *Historia del misal Romano* (1929) 183. Ludw. Eisenhofer, *Handbuch der kathol. Liturgik* II (1933) 211.

<sup>2</sup> Dem Papst Sergius I. wird folgendes Dekret zugeschrieben: *Hic statuit ut tempore confractionis dominici corporis „Agnus Dei qui tollis peccata mundi miserere nobis“ a clero et a populo decantaretur.* L. Duchesne, *Le Liber pontificalis* (1886/92) I 381.

<sup>3</sup> Noch ein mittelitalienisches Meßbuch vom Ausgang des 11. Jh. hat die Rubrik: *Interea dum haec [commixtio] aguntur a presbytero, chorus sive alii*



Gewohnheiten der Zisterzienser<sup>4</sup>. Nicht selten wurden auch, wie in einem Bamberger Antiphonar<sup>5</sup>, Zusätze eingefügt, die je nach der Festzeit wechselten.

Das *Quod ore sumpsimus*, das allein in der Pluralform gebetet wird, stammt aus Rom und findet sich schon im leoninischen und gelasianischen Sakramentar<sup>6</sup>.

Das *Corpus tuum, Domine, quod sumpsi* beteten die Priester mancher Kirchen schon im Frühmittelalter<sup>7</sup>. Als sie anfangen, nach dem Friedenskuß, bevor sie kommunizierten, noch etwas zu beten, kam zuerst das *Domine Iesu Christe, fili Dei vivi, qui ex voluntate Patris* auf, das schon Alkwin († 804) empfahl; nur dieses beteten z. B. die Zisterzienser<sup>8</sup>, und auch heute noch ist es das einzige, das vor der Kommunion von den Karthäusern und Dominikanern und allgemein am Karfreitag gebetet wird. Von den meisten Priestern wurde aber, etwa seit dem 11. Jh., noch das *Perceptio corporis* hinzugefügt. Die Stellung dieser beiden Gebete war je nach Ort und Zeit verschieden; die einen verrichteten sie vor, die andern nach ihrer Kommunion; wieder andere verteilten sie oder schoben eines zwischen dem Genusse des Leibes und Blutes ein.

Bernold von Konstanz († 1100), der Verfasser des *Micrologus*, sagt, daß diese Kommuniongebete nicht aus dem *Ordo Romanus*, sondern aus den Klöstern (*non ex ordine, sed ex religiosorum traditione*) stammten<sup>9</sup>. Bischof Sighard von Cremona († 1215) übergeht sie in seiner Meßerklärung, „teils weil sie einer Erklärung nicht bedürfen, teils weil keine Einheit darüber herrscht und die einen diese, die andern jene, die einen mehr, die andern weniger beten“<sup>10</sup>.

Als Beispiel sei eine Meßordnung aus dem 10./11. Jh. angeführt, deren Handschrift sich im Bischöflichen Museum zu Münster i. W. befindet und die R. Stapper auszugsweise veröffentlicht hat. „Der Kommunion des Zelebranten gingen zwei Privatorationen voraus, woran sich der Altarkuß, die heutige Oration *Domine qui dixisti* und die Paxerteilung anschlossen. Mit den Worten *Panem coelestem accipiam* etc. und *Corpus D. n. I. Chr. sit mihi remedium sempiternum* kommunizierte jetzt der Zelebrant das hl. Sakrament *sub specie*

*circumstantes dicant „Agnus Dei“ tribus vicibus. Ad. Ebner, Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter. Iter italicum (1896) 301.*

<sup>4</sup> *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* III 2, 1793.

<sup>5</sup> *Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis. Qui sedes ad dexteram Patris, solus invisibilis Deus, miserere nobis. Rex regum, gaudium angelorum, Deus, Agnus Dei, lux indeficiens, pax perpetua gaudiumque, redemptio aeterna, miserere nobis.* Fr. Brenner, *Geschichtliche Darstellung der Verrichtung und Auspendung der Sakramente* (1818/24) III 171.

<sup>6</sup> *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 2 (1922) 66. Vgl. A. J. Binterim a. a. O.

<sup>7</sup> *De psalmodii usu* II c. 15; PL 101, 508.

<sup>8</sup> *Cisterzienser Chronik* 39 (1927) 155.

<sup>9</sup> c. 18. PL 151, 789.

<sup>10</sup> *Mitrale* III c. 8; PL 213, 142.

*panis* und betete dann die heutigen Orationen *Perceptio corporis* und *Corpus tuum, Domine*, ferner eine dritte Oration *Fiat mihi*, er faßte unter den Worten *Calicem salutaris accipiam* etc. den Kelch und kommunizierte unter den Worten *Sanguis D. n. I. Chr. conservet me in vitam aet.* das hl. Sakrament *sub specie vini*. Dann erst . . . betete er die Oration *Domine I. Chr., qui ex voluntate patris*. Dagegen scheint Ende des 13. Jh. nach einer Bemerkung, die der Domordinarius zum Karfreitagsdienst macht, damals letztere Oration wie heute vor der *Sumptio corporis* gebetet worden zu sein<sup>11</sup>.

Wie zahlreich und verschieden auch noch all die übrigen Gebete waren, die eingeschoben wurden, zeigt die Durchsicht der mittelalterlichen Meßbücher, die Ebner aus Italien, Köck aus Steiermark und Leroquais aus Frankreich veröffentlicht haben. Viele gehören mit zu den schönsten, die die eucharistische Frömmigkeit dieser Zeit hervorgebracht hat.

Den Inhalt der älteren, frühmittelalterlichen Gebete bildeten Anmutungen der Demut und Unwürdigkeit, die Bitte um Nachlassung der Sünden und Erlangung des ewigen Lebens. Nach Alkwin († 804) soll der Priester drei Gebete verrichten, zwei vor der Kommunion und eines nachher. In diesem letzteren heißt es: „Ich bitte deine Barmherzigkeit, o Herr, mein Gott, daß du mich durch diesen Empfang deiner Sakramente vom Schmutz der Sünde reinigst und vor allen Laster und Nachstellungen des Feindes bewahrst, daß du mich lehrest, deinen Willen zu tun und zur Freude der ewigen Heimat führest“<sup>12</sup>.

Das demütige Gebet des heidnischen Hauptmanns: „O Herr, ich bin nicht würdig, daß du eingehst unter mein Dach“ ist vereinzelt schon im 11. Jh. von Priestern vor ihrer Kommunion gesprochen worden, wie es um diese Zeit wohl auch schon von Laien als Vorbereitung gebetet wurde<sup>13</sup>. Die Rubriken von St. Thierry bei Reims (11. Jh.)<sup>14</sup>,

<sup>11</sup> Zeitschrift für vaterländ. Gesch. und Alt. 75, I (1917) 57. Der Text stimmt beinahe wörtlich mit einem französischen Ordo überein, den Edm. Martène veröffentlicht hat: *De antiquis ecclesiae ritibus* (Bassani 1788) I c. 4 a. 12 ordo 15.

<sup>12</sup> *De psalmorum usu* II c. 15. *Domine Iesu Christe, Fili Dei vivi, creator et restaurator generis humani, qui ex voluntate aeterni patris, cooperante s. Spiritu, et carne nostram suscipere et mortem pro nobis subire dignatus es; qui iugiter pro nostra salute immolaris et integer permanes, te glorifico et superexalto, clementissime, hymnum gloriae concino, qui me miserum tantis criminibus irretitum, in numero servorum tuorum advocare dignatus es et sacri corporis ac sanguinis tui participem fieri tribuisti, rogo aeternam misericordiam tuam, Domine Deus meus, ut per hanc sacramentorum tuorum perceptionem et a peccatorum sordibus me mundes et a vitiis cunctis et insidiis inimici custodias et tuam me facere voluntatem doceas et ad supernae patriae gaudia perducas. Deo gratias. Amen.* PL 101, 508.

<sup>13</sup> Anselm von Lucca († 1117), *Enarrationes in Math.* c. 8: *Similiter accedens ad sacramentum Dominici corporis dicat unusquisque fidelis humiliando se: „Domine, non sum dignus, ut intres sub tectum meum“.* PL 162, 1321. Denselben Rat gaben an Laien Bruno von Segni († 1123) in dem *Commentar. in Math.* II c. 8 n. 25

von Modena (12. Jh.)<sup>15</sup> und von Cajazzo (Unteritalien; 12. Jh.) verlangten eine einmalige Rezitation, während ein Sakramentar des Klosters Subiaco vom J. 1175 es den Priester dreimal beten ließ. Ein Missale von Monte Cassino aus dem 11./12. Jh. kannte es noch nicht, aber eine Hand des 12./13. fügte es bei<sup>16</sup>.

Im 13. Jh. wird es in irgendeiner Form schon weit verbreitet gewesen sein; zwar enthalten es die meisten von Edm. Martène in seinem grundlegenden Werk *De antiquis ecclesiae ritibus* veröffentlichten *Ordines* noch nicht; aber der angesehene Liturgiker Wilh. Duranti († 1296) setzte es als selbstverständlich voraus<sup>17</sup>, und auch ein Meßbuch französischer Franziskaner (2. Hälfte 13. Jh.) schrieb es vor<sup>18</sup>. Allerdings hat es noch lange gedauert, bis die heutige Fassung und besonders die dreimalige Rezitierung allgemein angenommen wurde. Viele Priester erweiterten das Gebet durch eigene Zutaten oder verbanden es mit den übrigen Gebeten, die vor oder nach dem Empfange vorgeschrieben waren; solche Zusätze gingen dann auch in die Diözesan- oder Ordensmissalien über. Nach einem Meßbuch von Luçon (Ende 14. Jh.) sollte der Priester sagen: „O Herr, ich bin nicht würdig, daß du eingehst unter mein Dach, aber durch den Empfang deines wahren Leibes und Blutes sei mir Sünder gnädig, daß ich es nicht zu meiner Verdammnis empfangen“<sup>19</sup>. Ein Rigaer Meßbuch aus dem Anfang des 15. Jh. gab zwar schon die heutige Form des Gebets an, aber es sollte nur einmal rezitiert werden<sup>20</sup>; ebenso hatten im selben Jh. die Bursfelder die Rubrik: „Der Priester soll dreimal an seine Brust schlagen und (PL 165, 141), der Erzb. Balduin von Flandern († 1190) in seinem Traktat *De sacram. altaris* (PL 204, 773) und Ludolph von Sachsen in seiner *Vita Iesu Christi* I c. 42 n. 8.

<sup>14</sup> *Domine, non sum dignus, ut intres sub tectum meum, sed invoco te cum B. Mariae et omnium sanctorum meritis, quatinus in me venias et mansionem facias et obsecro, ut non intres ad condemnationem et iudicium, sed ad salutem animae meae et corporis mei et ad remissionem omnium peccatorum meorum. Et libera me per assumptionem Corporis et Sanguinis tui a cunctis iniquitatibus meis et fac me tuis obedire mandatis et a te numquam in perpetuum separari.* Edm. Martène a. a. O. I c. 4 a. 12 ordo 10.

<sup>15</sup> PL 74, 918.

<sup>16</sup> Ad. Ebner a. a. O. 150, 339, 310.

<sup>17</sup> *Rationale* IV c. 54 n. 10. Noch klarer wird die dreimalige Rezitation in den Konstitutionen vorgeschrieben, die er als Bischof von Mende erlassen hat. J. Berthelé, *Les instructions et constitutions de Guill. Durand le Spéculateur* (Académie des sciences et lettres de Montpellier; Mémoires de la section des lettres. 2<sup>e</sup> série 3 [1900] 74).

<sup>18</sup> V. Leroquais, *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France* (1924) II n. 311. Es ist also nicht richtig, wenn A. J. Binterim (a. a. O. IV 3, 488) sagt: „Die Formel *Domine, non sum dignus* vermißt man beinahe in allen Missalien vor dem 15. Jh.“.

<sup>19</sup> V. Leroquais a. a. O. II n. 546.

<sup>20</sup> Herm. von Bruiningk, *Messe und kanon. Stundengebet nach dem Brauche der Rigaschen Kirche im späteren Mittelalter* (Mitteil. aus dem Gebiete der Gesch. Liv-, Est- und Kurlands 19 [Riga 1904] 88).

sprechen: 'Gott sei mir Sünder gnädig'; dann soll er mit gefalteten Händen eine mäßige Kniebeuge machen und einmal beifügen: 'O Herr, ich bin nicht würdig . . .'<sup>21</sup>. Erst der Ordo des päpstlichen Zeremonienmeisters Joh. Burckard († 1506)<sup>22</sup> und nach ihm die römischen Missalien haben die heutige Art zur allgemeinen Annahme gebracht. Im J. 1568 führten die Karmeliter die dreimalige Wiederholung dieses Gebetes ein, während es die Dominikaner bis heute noch auslassen.

Statt dieser demütigen Bitte gab man seit dem 11./12. Jh. auch andere Gebete in den Meßbüchern an, die eine Verehrung Christi oder seines Sakraments zum Ausdruck brachten. „Herr Jesus Christus, Sohn des lebendigen Gottes“, heißt es in einem Sakramentar von Echternach (1. Hälfte 11. Jh.), „deinen Leib, der für uns gekreuzigt wurde, essen wir; dein Blut, das für uns vergossen wurde, trinken wir. Möge uns dein Leib zum Heile und dein heiliges Blut zur Vergebung der Sünden werden hier und in Ewigkeit“<sup>23</sup>. Wenn der Priester den Leib und das Blut genossen hat, soll er nach dem sog. Pontifikale des hl. Prudentius von Troyes beten: „Gütigster Jesus, schon seh' ich, was ich ersehnt; schon halt' ich in meiner Hand, was ich erhofft; eine mich dir im Himmel, da ich ja, obwohl unwürdig, deinen Leib und dein Blut hier auf Erden voll Freude genieße“<sup>24</sup>. Mancherorts sagte man ein- oder dreimal: „Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt“<sup>25</sup>, und ein Missale von Monte Cassino (11./12. Jh.) fügte noch bei: „Dir sei Lob und Ruhm, dir Dank in alle Ewigkeit. Amen“<sup>26</sup>.

Etwa seit dem Ende des 11. Jh. fing man auch mit den eigentlichen Begrüßungen des eucharistischen Christus an, die man neben den anderen Gebeten oder statt des *Perceptio corporis et sanguinis* oder einer der übrigen Orationen einfügte<sup>27</sup>. Vielleicht sind sie durch die starke Gegenbewegung, die Berengar ausgelöst, veranlaßt worden; jedenfalls kamen sie bald nach ihm auf und scheinen, ebenso wie die oben genannten Gebete, wie ein Protest gegen seine Irrlehre zu sein. Von Tausenden von Priesterlippen ist seit jener Zeit in unzähligen Kirchen vor der Kommunion die Anrufung gesprochen worden: „Sei

<sup>21</sup> Edm. Martène a. a. O. II c. 4 § 3 n. 17.

<sup>22</sup> F. Ravanat, *Ordo Missae auct. Joa. Burckardo* (Ephem. liturg. 38 [1924] 31).

<sup>23</sup> V. Leroquais a. a. O. I n. 50.

<sup>24</sup> Edm. Martène a. a. O. I c. 4 a. 12 ordo 6. Dieses Pontifikale wurde seit dieser Veröffentlichung dem hl. Bischof Prudentius (Mitte 9. Jh.) zugeschrieben, A. Wilmart hat aber nachgewiesen, daß es aus der 2. Hälfte des 11. Jh. stammt. Rev. Bénéd. 34 (1922) 282.

<sup>25</sup> So in einem unteritalienischen Missale aus der Wende des 12./13. Jh.; Ad. Ebner a. a. O. 347.

<sup>26</sup> Ebd. 311.

<sup>27</sup> Vgl. A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin* (1932) 20, 371.



gegrüßt in Ewigkeit, heiliges Fleisch Christi, du meine größte Süßigkeit“! „Sei mir gegrüßt, himmlischer Trank, nichts ist mir süßer als du!“<sup>28</sup> In manchen französischen Bistümern sagte das der Priester dreimal, über den Kelch gebeugt.

An vielen Orten wurden noch andere Gebete hinzugefügt oder statt dieses Grußes verrichtet, wie das *Anima Christi sanctifica me*<sup>29</sup>, das *Ave verum corpus*, das *Salve salus mundi*<sup>30</sup> und jene Anrufungen, die auch bei der Elevation gebetet wurden. Je nach den Zeiten und Festen gab man auch eigene Verse und Tropen an.

Außer diesen in den Diözesan- und Ordensmeßbüchern angegebenen Gebeten schoben sehr viele Priester vor oder nach ihrer Kommunion noch eigene ein und dehnten die Messe oft ungebührlich aus. Der hl. Bonaventura hatte zwar selbst einige verfaßt, riet aber davon ab, sie laut zu beten, da man nur die im Kanon vorgeschriebenen rezitieren solle<sup>31</sup>. Die meisten Schriftsteller und Pastoralbücher duldeten oder billigten kleinere Einschiebungen, nur warnten sie davor, sie zu lange auszudehnen.

Der Wiener Theologieprofessor Heinrich Heinbuche von Langenstein († 1397) ermahnte die Priester, nur ein kurzes Herzensgebet, wie: „Jesus, Sohn Gottes, erbarme dich meiner“, zu sprechen, aber nicht das Volk zu lange hinzuhalten<sup>32</sup>.

Der Pariser und Tübinger Professor Johannes a Lapide († 1496) sagte darüber: „Gewöhnlich sprechen die Zelebranten nach der Kommunion noch einige Privatgebete als Danksagung . . . Das ist der Diskretion des einzelnen überlassen.“ Nur ist es besser, dies leise zu tun<sup>33</sup>. Der Bischof Berthold

<sup>28</sup> In einem Sakramentar von St. Peter in Rom (Wende 12./13. Jh.) heißt es: *Deinde saluta corpus hoc modo: „Ave in aevum sanctissima caro, in perpetuum mihi summa dulcedo“ . . . Inde saluta sanguinem hoc modo: „Ave in aeternum, coelestis potus mihi ante omnia et super omnia dulcis“*. Ad. Ebner a. a. O. 336. Auch diese Anrufung stand schon in dem sog. Pontifikale des hl. Prudentius. Unzählige andere Beispiele bei Martène, Köck, Ebner, Leroquais und Ferreres.

<sup>29</sup> Missale von Cluny (2. Hälfte 14. Jh.), von Béziers (1441); V. Leroquais a. a. O. II n. 527, III n. 658. Eine andere, von der heutigen abweichende Form hat dieses Gebet in einem Meßbuch der Diöz. Cambrai; A. Wilmart a. a. O. 21.

<sup>30</sup> In dem Ordinarium der Karmeliter, das Sibert von Beka 1312 zusammengestellt und das Generalkapitel von 1324 angenommen hat, wurde bestimmt: *Deinde dicat hos versus „Salve salus mundi“ et „Corpus et sanguis“*. *Quibus dictis cum omni reverentia sumat corpus Domini et postea sanguinem, nihil interim dicens*. *Analecta Ord. Carmelit. 2 (1911/13) 18*.

<sup>31</sup> *De instruct. sacerdotis ad se praepar. ad celebrandam missam. Haec et alia quae dicere voluerit, corde dicat, non ore, quia non credo expedire ibi proferre alia quam illa, quae in canone continentur*.

<sup>32</sup> *Secreta sacerdotum quae sibi placent vel displicent in missa* (Argentinae 1508: unpaginiert).

<sup>33</sup> *Resolutorium dubiorum circa celebrationem missae occurrentium* (Basileae 1497) c. 9 a. 5.

Pirstinger von Chiemsee gab noch 1535 in einem seiner Bücher über die Messe folgende Anweisung: „Daneben sprechen etliche Priester zu Ehren der Jungfrau Maria, die uns 'den sacramentlichen leib und blut Christi' geboren hat, diese Antiphon: 'Sei du, tochter, gesegnet von dem Herrn; denn durch dich haben wir die Frucht des Lebens genossen.' Hierbei mögen nach Andacht oder Gewohnheit der Priester noch mehr Gebete gesprochen werden; doch dürfen sie nicht 'wider ordnung der kirch gestellt' sein oder das Amt durcheinanderbringen oder zu lang und den Umstehenden verdrießlich sein“<sup>34</sup>.

Aber um diese Zeit nahm der Gebrauch der Privatgebete schon ab; das Generalkapitel der Dominikaner gebot 1551, nach der Kommunion nur noch das *Quod ore sumpsimus* zu beten, aber nicht mehr, „wie einige tun das *Nunc dimittis* oder das *O sacrum convivium*“<sup>35</sup>. Mit der Vereinheitlichung der Meßrubriken, die viele Bischöfe und Orden im 16. Jh. anstrebten, und mit der Einführung des offiziellen römischen Meßbuchs verschwanden diese Orationen allmählich, und nur die heutigen blieben zurück oder traten an die Stelle der früheren.

## 2. Die Kommuniongebete der Gläubigen.

### Die geistliche Kommunion.

Wer im Altertum am Opfergottesdienste teilnahm, empfing für gewöhnlich auch die Opferspeise. Er bereitete sich darauf vor, indem er die Opfertgaben, Brot und Wein, darbrachte, zugleich mit den Priestern und Klerikern einen Teil der Gebete rezitierte und ihnen antwortete, seinen Handlungen und Zeremonien folgte und dann ohne weiteres vom Opfermahle genoß. Dafür sagte man: „Das unblutige Opfer, das Fleisch und das Blut Christi empfangen“; den Ausdruck: „Christus empfangen“ gebrauchte man nur gelegentlich einmal, d. h. man sah die Sache, die Speise, nicht die Person, die sich mitdarbot<sup>36</sup>. Deshalb sprach man im Abendlande, von ganz seltenen Ausnahmen abgesehen<sup>37</sup>, nicht von dem König, dem man entgegengeht, nicht von

<sup>34</sup> *Tewtsch Rational* XXIII 7, zitiert von Ad. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter* (1902) 112.

<sup>35</sup> *Monumenta O. Fr. Pr. historica* 9 (1901) 322.

<sup>36</sup> Vgl. u. a. Jos. Kramp, *Eucharistia* (1926) 56 und Jos. A. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (Liturgiegeschichtl. Forsch. 7/8 [1925]) 106; 226.

<sup>37</sup> Ambrosius sagt in seiner 387 verfaßten *Expositio in ps.* 118, S. 8 n. 48: *Tunc* (in der Messe) *utique paratus assiste, ut accipias tibi munimentum, ut corpus edas Domini Iesu, in quo remissio peccatorum est, postulatio divinae reconciliationis et protectionis aeternae. Suscipe ante* [vor der anderen Speise] *Dominum Iesum tuae mentis hospitio; ubi corpus eius, ibi Christus est. Cum hospitium tuum adversarius viderit occupatum coelestis fulgore praesentiae, intelligens locum tentamentis suis interclusum esse per Christum, fugiet ac recedet.* PL 15, 1314. Noch mehr entspricht der späteren Art die Ausdrucksweise Amalars von Metz in seinem um 835 geschriebenen Briefe an Guntrad. *A tam dilecto hospite non oportet dilectores diu abesse, quem compulerunt secum hospitari in die resurrectionis eius duo ex discipulis in Emaus . . . Fili mi, si te cognoscis peccatorem, oportet ut a te non*

dem Gaste, der in die Seele kommt; deshalb verrichtete man keine besonderen Gebete zu ihm, sondern brachte nur ehrfürchtigen Glauben an das Geheimnis und Hunger nach der göttlichen Speise mit. Darum wurde auch die Person Christi nicht wie später direkt angeredet und begrüßt, sondern alle Aufmerksamkeit richtete sich auf die Darstellung des Opfertodes und auf sein Fleisch und Blut, die er als Opferspeise bot.

Außer dieser Mitfeier des Opfers kannte man eine eigene Vorbereitung auf die Kommunion und eine nachfolgende Danksagung nicht. Weil man in ihr nur einen liturgischen Akt und nicht ein Mittel zur Tugendübung sah, ist von ihr in den Erbauungsschriften des Altertums, z. B. in den *Vitae Patrum*, die doch über alle möglichen asketischen Übungen ausführlich reden, nur sehr wenig und fast nur in Verbindung mit der Opferfeier die Rede.

Dieses Mahl erzeugte in den ersten Christen ein Gemeinschaftsbewußtsein, wie es späteren Zeiten fremd war; in ihm fühlten sie sich eins unter sich, eins mit Christus, eingegliedert in seinen mystischen Leib, als Glieder der großen katholischen Kirche. Es war das Band der Liebe, für das der Friedenskuß ein symbolischer Ausdruck war, und das die Gemeinde, die noch auf der Erde pilgerte, mit den schon Vollendeten einte. In diesem Bewußtsein der Verbundenheit betete man das Gebet des Kanons *Supplices te rogamus . . .* „Wir bitten dich, allmächtiger Gott, laß dieses Opfer durch deinen hl. Engel auf den erhabenen Altar vor das Angesicht deiner himmlischen Majestät hinauftragen“. In früherer Zeit faßte man das wörtlich auf, während man später nur auf den großen, schönen Gedanken sah, der darin zum Ausdruck kam: was hier auf Erden gefeiert wird, soll auch auf dem himmlischen Altar vor Gott und den Heiligen dargebracht sein. So war die Messe eine soziale Kulthandlung, ein Akt der Gemeinschaft aller Heiligen, der von Christus und seiner Kirche, von den Priestern und Gläubigen gemeinsam gesetzt wurde, wobei der einzelne nicht in erster Linie an sich und seine eigene Not dachte, sondern als Glied der Gemeinde mitfeierte und mitopferte. Dadurch wurden die individuellen Gebete und Wünsche, die später die Vorherrschaft bekamen, zurückgedrängt und die Kommunionfrömmigkeit ganz um das gemeinsame Opfer und Opfermahl herumgelagert.

Auch bis ins Frühmittelalter hinein blieb diese Auffassung und Praxis im großen ganzen zwar bestehen; aber es vollzogen sich doch

*repellas Dominum, sed satis ei fac per poenitentiam et in spiritu contrito et humiliato suscipe illum; si iustus es, gaudens suscipe illum; si infirmus, precare ab illo sanitatem et cade in faciem ante pedes eius sicut unus de decem leprosis gratiasque age, ut dicat tibi: „Surge et vade, quia fides tua te salvum fecit.“ Et ne differas de die in diem converti ad illum, quia quacumque die conversus ingemueris, salvus eris. Iuxta Augustinum, quando videris pium affectum esse in te, sume corpus Domini, ut tibi vitam sempiternam prestet. Noli differre ad diem dominicum, quia nescis, si contingas illum. MGH Epist. V 265; PL 105, 1339.*

allmählich die Umwandlungen, die zur mittelalterlichen Art der Kommunionandacht hinüberführten.

Im Altertum wurde nur ein Opfer in einer Kirche und nur an einem Altar dargebracht und von allen gemeinsam gefeiert und genossen. Als die Priester anfangen, eigene Messen zu lesen, und nicht mehr die ganze Gemeinde an dem Altar des einen Bischofs oder Priesters stand, hörte diese enge Beziehung auf; man gewöhnte sich daran, auch Messen beizuwohnen, an denen bloß noch der Priester von der Opferspeise genoß. Opferfeier und Kommunion wurden für die Gläubigen allmählich Feiern, die sich trennen ließen; man konnte der einen beiwohnen und doch von der andern fernbleiben. Das bedeutete eine Sprengung der früheren liturgischen Verbundenheit und erzeugte natürlich auf die Dauer auch eine andere Art der Kommunionandacht, besonders als die Kommunion später an den hohen Festtagen, an denen die Gläubigen sie empfingen, auch außerhalb der Messe ausgeteilt wurde<sup>38</sup>.

Dazu kamen dann noch dogmatische und andere Gründe, die in der gleichen Richtung wirkten.

Die Kämpfe um die Einheit und Zweiheit in Christus und um die Anbetungswürdigkeit seiner Menschheit, die seit dem 4. Jh. geführt wurden, die Kämpfe um die wirkliche Gegenwart seines Leibes und Blutes im 9. und um die Vergegenwärtigungsart im 11. Jh. lenkten mit Nachdruck auf seine Gottheit und seine Menschheit hin und nötigten die Kirche, sie in den Vordergrund zu stellen. Dazu kam, daß im Frühmittelalter die Verehrung des leidenden und gekreuzigten Christus im Volke aufkam<sup>39</sup> und von der Zeit der Kreuzzüge an eine seiner beliebtesten Andachten wurde. Dadurch wurde auch seine Meß- und Kommunionandacht mehr auf die göttliche und historische Person des Heilandes hingelenkt, zumal da ja auch seine Stellung im Opfergottesdienst eine andere geworden war. Es verstand die Sprache des Priesters nicht mehr, sang und betete nicht mehr gemeinsam mit ihm, brachte die Opferelemente nicht mehr dar, kommunizierte nur noch an einigen wenigen Hochfesten. So rückte für sein Empfinden der Mittelpunkt der Messe von der Opferung und dem Opfermahl zur Konsekration, die allbeherrschend wurde und alles hoch überragte und infolgedessen auch bald mit einem äußeren Verehrungszeremoniell umgeben wurde<sup>40</sup>. Durch all das hob sich die Person des Priesters viel schärfer von den Laien ab; er opferte allein, er empfing allein

<sup>38</sup> Vgl. P. Browe, *Wann fing man an, die Kommunion außerhalb der Messe auszuteilen?* Theol. u. Glaube 23 (1931) 755.

<sup>39</sup> Vgl. Ed. Dumoutet, *Les origines de la dévotion à l'humanité du Christ* (Revue apologetique 53 [1931] 534—555) und *Le Christ selon la chair et la vie liturgique au moyen-âge* (1932).

<sup>40</sup> Peter Browe, *Die Elevation in der Messe*; Jahrb. für Liturgiewiss. 9 (1929) 43.



die Opferspeise; er betete allein mit einem Diener viele Gebete, die früher die Gemeinde mit ihm rezitiert oder gesungen hatte. Das kam auch in der immer häufigeren Richtungsänderung des Altars zum Ausdruck, an dem er jetzt, von den Gläubigen abgewendet, das Opfer feierte und sich nur noch einige Male, grüßend und zum Gebet auffordernd, ihnen zuwandte.

Infolgedessen war auch ihre Andacht anders orientiert wie früher; sie entfernte sich immer mehr von dem, was am Altar geschah und gebetet wurde. Natürlich gab es Ausnahmen; so zeigt der *Legatus divinae pietatis*, daß die hl. Gertrud und wohl auch andere Nonnen in Helfta den Zeremonien und Worten des Priesters folgten, wenn auch ihre subjektive Art von der früherer Zeiten ganz verschieden war. Das Volk aber leitete man dazu in den vielen Meßerklärungen nicht an, sondern gab ihm allegorisch-moralische Erläuterungen und lehrte es, in der Messe einen Abriß des Lebens und Leidens Christi zu sehen<sup>41</sup>. Nach Innozenz III. († 1216) ist in ihr fast das gesamte Lebens- und Erlösungswerk des Herrn vom Eintritt in die Welt bis zur Himmelfahrt in Wort und Handlung dargestellt<sup>42</sup>. Nach einer niederalemannischen Handschrift des Lucidarius (13. oder 14. Jh.), der im Mittelalter weit verbreitet war, „sprach der meister: ich habe dir geseit, das die messe betutet alle die dinc die unser herre mit der christenhaite begangen het unz an den jüngesten dac, daz er zu himel für“<sup>43</sup>. Im mehr oder weniger engen Anschluß an den Papst führten viele Meßerläuterungen, die für das Volk geschrieben waren, das im einzelnen aus und gaben für jede Zeremonie und für beinahe jedes Wort des Priesters ein Ereignis aus dem Leben Christi an oder deuteten sie moralisch aus.

Als Beispiel, wie der Klerus und durch diesen das Volk belehrt wurde, sei die verhältnismäßig kurze Erklärung übersetzt, welche um 1289 die Bistumsstatuten von Cahors, Rodez und Toul vorlegten.

„Man muß wissen, daß die Messe das Leiden des Herrn darstellt (*quod missa passionem Domini repraesentat*). Der in seine Gewänder gekleidete Priester bedeutet Christus, diese Gewänder aber bedeuten sein hochheiliges Fleisch, das Gott, als er Mensch wurde, für uns angenommen hat. Der Diakon und Subdiakon stellen die 72 Jünger dar, denen das Predigen übertragen wurde. Die Kerzenträger bezeichnen die Kirchenlehrer, die mit den Licht-

<sup>41</sup> Vgl. u. a. Ad. Franz a. a. O. (A. 34) 333—729. E. de Moreau, *Les explications allégoriques des cérémonies de la Sainte Messe au moyen âge*; Nouvelle rev. théol. (1921) 16. Konr. Algermissen, *Eine niederdeutsche Meßerklärung aus dem 15. Jh.*; Kirche und Kanzel 10 (1927) 251.

<sup>42</sup> *De s. altaris mysterio*, Prol.: *Hoc enim officium tam provida reperitur ordinatione esse dispositum, ut quae per Christum gesta sunt et in Christum, ex magna parte contineat, ex quo Christus de coelo descendit, usque dum ascendit in caelum, et ea tam verbis quam signis admirabili quadam specie repraesentat*. PL 217, 773.

<sup>43</sup> Lucidarius aus der Berliner Handschrift, hg. von Felix Heidlauf; Deutsche Texte des Mittelalters 28 (1915) 47.

strahlen ihrer Weisheit die Dunkelheit unserer Unwissenheit durchleuchten. Der Träger des Weihrauchfasses deutet auf jene hin, die sich als Zeugen für den Glauben Gott zum süßen Wohlgeruch dargebracht haben.

Zunächst geht der Priester auf die rechte Seite des Altars, weil nach den Worten Salomons Gott diejenigen, die zur Rechten stehen, anerkennt, nicht aber die Bösen, die zur Linken sind. Der *Introitus* deutet auf die Väter des Alten Bundes, auf die Patriarchen und Propheten und auf ihre Seufzer hin, durch die sie ihrer großen Sehnsucht nach der Ankunft Christi Ausdruck gaben. Das *Gloria Patri* zeigt die Loblieder an, die sie fromm zur Ehre Gottes sangen. Das *Kyrie eleison* bedeutet die Bittgebete, mit denen Gott andächtig und in reiner Herzensgesinnung angerufen wird; *Kyrie eleison* nämlich ist griechisch und heißt übersetzt: 'Gott, erbarme dich' und bezieht sich auf das göttliche Wesen des Vaters, während sich *Christe eleison* auf die Menschheit Christi bezieht. Das *Gloria in excelsis* weist auf den Engel hin, der die Geburt Christi zuerst den Hirten verkündete. In den folgenden Orationen ladet der Priester das Volk zum Beten ein, wie der Herr auf dem Berge gebetet und die Grundform des Gebets erhalten hat. Das *Dominus vobiscum* wird in Nachbildung der Worte *Pax vobiscum* gesprochen, die Christus nach seiner Auferstehung den Jüngern sagte. Die *Epistel* bezeichnet die Lehre der 72 Jünger, die er zu dem Ort, zu dem er kommen wird, vorausgeschickt hat. Was auf den Stufen gesungen wird, nennt man *Stufengebet* (*Graduale*) und bezeichnet diejenigen, welche sich, auf die Predigt der Apostel hin, dem Glauben zugewendet haben; das *Alleluja* aber zeigt das Lob- und Dankgebet der Heiligen an, mit dem sie Gott verherrlicht haben. Das *Evangelium* wird vorgelesen, weil Christus es öffentlich gepredigt hat; es heißt übersetzt 'gute Botschaft', die uns das Leben nach dem Tode, die Ruhe nach der Arbeit und die Herrschaft nach der Dienstschaft kündet. Es wird zur Linken des Altars gelesen, weil die aus Judäa vertriebenen Prediger zu den Heiden gingen. Bei dieser Lesung entblößen wir das Haupt, um das Gotteswort mit Andacht zu hören, und wir bezeichnen uns mit dem Zeichen des Kreuzes, damit der Teufel in den Weizen unseres Glaubens nicht sein Unkraut menge. Wir stehen aufrecht, damit wir fest beharren auf dem, was uns gelesen wird, und damit wir unseren Glauben daran zeigen, wird nachher das *Credo* gebetet. Dann wendet sich der Priester zum Volke und sagt: *Dominus vobiscum. Oremus*, um es zu ermahnen, in dem Bekenntnis zu verharren. Die Opfergaben, die es darbringt, bezeugen seine und des Klerus Unterwerfung unter das Joch des Herrn. Das Opfer des Priesters besteht aus Brot und Wein, die von Melchisedech dargebracht worden sind; das Brot bedeutet den Leib des Herrn, mit dem die gläubige Seele gesättigt wird, der Wein das Blut unserer Erlösung und das Wasser das Sakrament der Taufe, weil aus dem Körper Christi Blut und Wasser flossen.

Die Hostie wird von einigen vor den Kelch gelegt, wobei sie an den vor dem Kreuze stehenden Christus denken; von andern aber wird sie auf die rechte Seite des Kelches gelegt und dadurch auf die mit der Lanze durchbohrte rechte Brust des Herrn hingedeutet. Der Altar bedeutet das Kreuz des Herrn, der Kelch das Grab, in das er gelegt wurde, die Patene den Stein, mit dem er bedeckt war und das Korporale das Linnen, in das er

eingehüllt war. Die leise gesprochenen Orationen weisen auf die Gebete hin, die er während seiner Passion leise zum Vater sprach: 'Vater, wenn es möglich ist, gehe der Kelch an mir vorüber'.

Nach diesen Orationen sagt der Priester *Sursum corda*, weil der Herr seine schlafenden Jünger mit den Worten weckte: 'Wachet und betet, damit ihr nicht in Versuchung fallet'. Der Priester gedenkt auch der *virtutes coelorum*, damit sein Lobgebet mit dem ihren zusammenklinge. Der hl. Gregor sagt nämlich, daß sich der Himmel öffnet, wenn der Sohn dem Vater opfert, und daß die himmlischen Gewalten herabkommen und sich so das Himmlische dem Irdischen eint<sup>44</sup>. Dann hebt der Priester die Hände und macht ein Kreuz über sich zum Zeichen der Passion des Herrn. Mit diesem Zeichen hat Moses die Amalechiter zu Boden gekämpft; denn wenn er die Hände emporhielt, siegte sein Volk; wenn er sie senkte, unterlag es.

Das *Sanctus* wird dreimal gebetet, weil es die Dreiheit der Personen bezeugt; *Dominus Sabbaoth* heißt der zum Himmel Erhobene und zeigt die Einheit des Wesens an. *Te igitur* wird, wie die folgenden Orationen, leise gebetet, weil sie einstens, als man sie noch laut rezitierte, von Hirten auf dem Felde gesungen wurden, weshalb Gott einige von ihnen durch Feuer vernichtete und so zu erkennen gab, daß sie künftighin leise gesprochen werden sollten.

Was der Priester vom *Te igitur* bis zum *Agnus Dei* tut, ist im Kanon enthalten. Zunächst macht er 3 Kreuzzeichen, damit die Menschen von der dreifachen Sünde in Gedanken, Worten und Werken befreit werden; dann 5 zur Erinnerung an die 5 Wunden Christi; dann 2, damit wir verdienen, an Leib und Seele gerettet zu werden; dann wieder 5, damit wir unsere 5 Sinne vom Sündhaften abwenden; zuletzt 7, damit wir durch die 7 Gaben des hl. Geistes erleuchtet werden.

Die konsekrierte Hostie wird in 3 Teile gebrochen. Der erste Teil, der in den Kelch gelegt wird, bezeichnet diejenigen, die noch in der Welt leben; der in der Hand zurückbehaltene Teil bezeichnet diejenigen, die schon im Paradiese sind und der dritte diejenigen, die noch im Fegfeuer sind. Das *Agnus Dei* wird dreimal gesungen, damit die 3 kirchlichen Stände, die Prälaten, die Enthaltsamen und die Eheleute, ihr Heil von Gott erlangen. Dann wird der Kuß gegeben, um zu zeigen, daß die Menschen im Frieden und im Leibe Christi, durch den Friede wurde im Himmel und auf Erden, vereinigt sind. Die *Communio* wird gesungen, weil wir uns darüber freuen, daß Gott die Gebetswünsche des Priesters angenommen hat. Dann folgt die *Oratio ad complendum*, weil er für sich und die Gläubigen betet, daß sein Opfer zum Lobe Gottes und ihrem Heile gereiche. Das *Ite missa est*, das ihnen erlaubt wegzugehen, gibt kund, daß das Opfer Gott übergeben worden ist. In ihrem Namen antwortet der Chor mit *Deo gratias*, wie die Apostel nach der Himmel-

<sup>44</sup> *Quis enim fidelium habere dubium possit ipsa immolationis hora ad sacerdotis vocem caelos apperiri, in illo Ihesu Christi mysterio angelorum choro adesse, summis ima sociari, terram caelestibus iungi, unum quid ex visibilibus adque invisibilibus fieri?* Gregorii M. *Dialogi libri IV*. A cura di Umb. Moricca; Fonti per la storia d'Italia pubbl. dall'istituto storico ital. (1924) IV c. 60; auch PL 77, 426. Dieses Wort ist sehr häufig in Meßerklärungen und von vielen Theologen, z. B. von Gratian (*De consecrat.* II c. 73), zitiert worden.

fahrt des Herrn, betend und freudig, wiederum nach Jerusalem zurückgekehrt sind und dann ständig im Tempel Gott gelobt und gepriesen haben“<sup>45</sup>.

Schon im Frühmittelalter waren solche allegorischen und moralisierenden Erklärungen, die oft nur Spielereien und mehr oder weniger geistreiche oder phantasievolle Ausdeutungen waren, geschrieben worden, und die späteren Schriftsteller und Theologen haben sie abgeschrieben und weitergeführt. Albert d. Gr. bekämpfte sie in seinem *Opus de mysterio missae* heftig und suchte sie durch eine gediegene theologisch-asketische Erklärung zu ersetzen, blieb aber ohne Erfolg und Nachahmung. Die andere Art entsprach dem mittelalterlichen Menschen viel zu sehr, als daß sie hätte verdrängt werden können. Das starke Gemeinschaftsbewußtsein, das die Gemeinden des Altertums und Frühmittelalters durchdrungen hatte, die Freude, am objektiven liturgischen Gebet und Mysterium mitzutun, waren geschwunden. Die Welt war anders geworden; der neue Mensch wollte freier, ungebundener beten und betrachten, seine eigene Art und Stimmung mehr zur Geltung bringen; er wollte gefühl- und gemütvoller, sentimentaler beten und seiner Phantasie und Schaulust freien Lauf lassen. Das alles war ihm bei den subjektiven Begrüßungen des Heilands und der „Seelengastfrömmigkeit“ oder bei der Betrachtung des Lebens und Leidens Christi viel leichter möglich, als wenn er die römischen Orationen, die ihm nüchtern und unpersönlich vorkamen, mitbetete oder den Handlungen und Zeremonien des Priesters folgte. Er konnte auf diese Weise nach seinem Geschmack und Bedürfnis beten. So wohnte er der Messe zwar bei und war irgendwie nützlich beschäftigt, aber daß er eigentlich gemeinsam mit dem Priester das Opfer darbringen sollte, war ihm nicht lebendig. Er war andächtig, aber seine Andacht war ganz anderer Art, wie die der Gläubigen des Altertums gewesen war. Er verrichtete Gebete, die mit der Messe gar nicht oder nur sehr lose zusammenhingen. Die hl. Elisabeth von Schönau († 1165) hatte während der Messe Gesichte und hörte Worte, die mit der Opferhandlung gar nichts zu tun hatten und durch die sie über alles Mögliche unterrichtet wurde.

Besonders gern betrachtete man das Leiden, die Wunden und den Tod Christi, denen ja die Hauptverehrung des Mittelalters galt<sup>46</sup>, und sah in den Zeremonien und Worten der Messe die einzelnen Stationen seines Kreuzweges dargestellt. Mit viel Innigkeit und Gefühl versenkte man sich in diese Betrachtung, in der jeder seiner individuellen Andacht nachgehen und seine eigene Not auf das Kreuz des Herrn legen und Trost suchen konnte.

<sup>45</sup> Domin. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* (Florent. et Venet. 1729 f.) XXIV 1000—1002.

<sup>46</sup> Vgl. u. a. A. Wilmart, *Prières médiévales pour l'adoration de la croix*; Ephem. liturg. 46 (1932) 22.



Die Frommen lasen die Geschichte der Passion oder ein Erbauungsbuch, das sie erklärte oder das sie im allegorisch-moralischen Sinne ausdeutete; die Nonnen lebten sie mit und sahen und hörten sie in ihren Visionen<sup>47</sup>. Sie empfanden diese Betrachtung des Leidens Christi als eine Speise, die sie stärkte, und nannten sie deshalb auch „geistliche Seelennahrung, geistliche Kommunion“. „Wer mit ganzem Herzen“, sagt der sog. St. Georgener Prediger (2. Hälfte 13. Jh.), „und mit süßer Andacht denkt an das Leiden unseres Herrn, dessen Seele empfängt unsern Herrn geistlich inwendig ganz so, als ob sie unsern Herrn Leib empfinde“<sup>48</sup>.

Von dieser geistlichen Kommunion<sup>49</sup> redete und predigte man im Mittelalter sehr viel, dagegen kannte man sie im Altertum und Frühmittelalter kaum. Zwar hatte schon Augustin den Satz geprägt *Crede et manducasti*, ihn aber von der geistigen Verbindung mit Christus durch den Glauben und die Liebe verstanden; auch im Frühmittelalter gebrauchte man den Ausdruck *spiritualis communio* nicht in dem späteren Sinne. Dagegen ist in der Folgezeit das Wort Augustins unzähligmal angeführt und von der Begierdekommunion verstanden worden. Je seltener der sakramentale Empfang wurde, desto häufiger drang man auf diesen Ersatz, dessen Wert und Notwendigkeit man kraftvoll heraushob und nicht selten auch übertrieb. Ohne zwischen dem *opus operatum* und *opus operantis* zu unterscheiden, stellten die meisten Theologen der Frühscholastik seine Wirkungen und Früchte dem wirklichen Empfang gleich oder beinahe gleich<sup>50</sup>. Auch in späterer Zeit war diese Ansicht sehr beliebt und verbreitet.

<sup>47</sup> In dem Leben der ersten Schwestern von Unterlinden OPr bei Kolmar (1232—1330) heißt es c. 27: *Eadem soror alio tempore divino in choro assistens officio devota nimis, mente cepit revolvere passionem Christi sacratissimam, erga quam magno devocionis ardore continuo accensa piissime movebatur. Cumque venisset hora, qua sacerdos inmolat Patri hostiam salutarem, subito audire cepit sensibiliter dirissimos illos fortissimosque malleorum ictus, quos Dominus Ihesus, mundi gloria, pro nobis in cruce clavis crudeliter perforatus sustinuit. Multa quoque alia passionum Christi genera veneranda fuerunt sibi miraculose in illo temporis articulo demonstrata, tanquam in presenti Christum cerneret patientem.* J. Ancelet-Hustache, *Les „Vitae Sororum“ d'Unterlinden*; Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 5 (1930) 414. Auch bei B. Pezsius, *Bibliotheca ascetica antiquo-nova* (Ratisbonae 1723/33) VIII 216.

<sup>48</sup> Karl Rieder, *Der sog. St. Georgener Prediger*; Deutsche Texte des Mittelalters 10 (1908) 77.

<sup>49</sup> Vgl. u. a. Th. Raynaud, *Heterocl. spirit.* VI; Opera omni. (Lugduni-Cracoviae 1665/69) XVI 86. Viele Beispiele bei Carl Böck, *Die Eucharistielehre der deutschen Mystiker des Mittelalters* (1923).

<sup>50</sup> Der langjährige Pariser Theologieprofessor Stephan Langton († 1228) sagt darüber in seiner Summa: *Ecce colligitur ex his verbis quod . . . boni, qui spiritualiter sumunt etsi non sacramentaliter, effectum eucharistie sumunt, i. e. deletionem venialium. Sed numquid tantum suscipiunt effectum quantum illi, qui utroque modo suscipiunt vel sumunt? Ita utique, ut aiunt plerique, quia voluntas pro*

„Bruoder Albrecht der predier bischof“, heißt es in einer Handschrift des 14. Jh., „der kom zu einem mâle in ein frouwen klôster sins ordens. dô bâten in die frouwen das er ein guot wort seite. do seit er in dis unde sprach: „alse dicke der menseche einen muotwillen dur got lât, swie kleine er ist, niuwen ein üppig wort oder ein üppig sehen, also dicke sô enfâhestu got geistlich in dine sêle, alse gewaerliche als in der priester liplich enfâhet ob dem altar“<sup>51</sup>. Der sog. Schwarzwälder Prediger (eine Sammlung von Predigten aus dem Ende des 13. Jh., die wohl im Schwarzwald entstanden ist), sagte von dem geistlich Kommunizierenden: „reht als maria got truch in ierem kuschen libe, als treistu reht got in dinem herzen“<sup>52</sup>. Die hl. Gertrud († Anf. 14. Jh.) meinte, daß diejenige Nonne, die im demütigen Gehorsam von der Kommunion wegbleibt und sie in liebender Sehnsucht begehrt, noch reichere Gnaden bekomme, als wenn sie wirklich kommuniziert hätte; allerdings sei das ein Geheimnis, das unserm Verstand verborgen bleibe<sup>53</sup>. Im „mystischen Leben der Nonnen von Kirchberg“, das F. W. E. Roth herausgegeben hat, schrieb sich eine Nonne, Mechthild von Waldeck († 1305), von Christus die Belehrung zu, daß die geistliche Kommunion so gut wie die des Priesters am Altar und sicherer als die sakramentale sei, d. h. die innige Begierde und das subjektive Empfinden ist so viel wert wie das *opus operatum*. „Sie beehrte auch, daß ihr Gott zu erkennen gäbe, ob es möglich wäre, daß ein Mensch unsern Herrn geistlich so wirklich empfangen könnte wie der Priester in der Messe. Da antwortete ihr unser Herr und sprach: Es gehen viele Leute einer guten Gewohnheit gemäß in die Messe; die haben teil nach ihrer Begierde; aber wem ich meinen Leib und mein Blut zur Speise und zum Trank geistlich in die Seele gebe, das ist so wirklich, wie ich mich, Gott und Mensch, dem Priester am Altar gebe. Das ist eine ganz besondere Gnade. Alles, was ich dem Menschen auf Erden Gutes tue, ist zwar eine Gnade, aber wenn ich meinen Leib gebe, so ist das eine Gnade, die des Menschen Eigen wird. Er muß sich aber darauf hinbereiten, als ob er zum Altar hinträte, d. h. er muß sich mit rechter Zuversicht, so gut er es kann, läutern durch Reue und Beichte und mir Dank sagen für das, was ich ihm zuliebe getan und durch ihn erlitten habe. Wenn viele Leute mich empfangen, sind sie unsicher, ob sie mich würdig empfangen; wem ich aber mich selber gebe, der ist durch meine Erbarmung sicher, daß er mich wirklich

*facto reputatur. Alii dicunt habundantius deleri venialia et augeri gratiam, tum quia eius praesentia movet sapientis animum et invitat ad ampliorem caritatem, tum quia hoc habet in se corpus Christi, ut eius sumptio sacramentalis, si fiat eo modo quo debet, suo non careat effectu.* Nach dem Cod. Patr. 136 der Bamberger Staatsbibliothek (fol. 70) zitiert von A. Landgraf, *Das Sacramentum in voto in der Frühscholastik*; Mélanges Mandonnet (1930) II 140.

<sup>51</sup> Fr. Pfeiffer, *Zeitschr. für deutsches Altertum* 8 (1851) 216. Vgl. S. 58.

<sup>52</sup> Fr. K. Grieshaber, *Deutsche Predigten des 13. Jh.* (1844/46) II 102.

<sup>53</sup> *Quamvis ille qui sacramentaliter communicat, indubitanter effectum salutis consequitur copiosum, tam in corpore quam in anima, secundum fidem ecclesiae, ille tamen qui pure ad laudem Dei ex virtute obedientiae simul et discretionis omittit sacramentaliter corpus Christi suscipere et desiderio ac amore Dei inflammatus spiritualiter communicat, talem meretur divinae dignationis benedictionem accipere qualem ipsa tunc suscepit, multo effectuosiorum fructum consequitur apud Deum, licet hoc humanum lateat intellectum. Legatus divinae pietatis III c. 38.*

empfängt . . .“ „Es gewährte ihr der gute Gott ganz, daß sie darnach alle Tage bis an ihren Tod unseres Herrn Leib geistlich empfing in ihrer Seele . . .“ Bei den Worte *Hoc est corpus meum* „empfand sie Gott wirklich in ihrer Seele in all der Süßigkeit und Gnade, als ob sie ihn am Altar empfinde“<sup>54</sup>.

Auch in anderen Kreisen herrschte diese Anschauung. Der spanische Pfarrer Guido de Monte Rocherii lehrte um 1333 in seinem weitverbreiteten „Handbuch für Seelsorgsgeistliche“ einfachhin, daß die geistlich Kommunizierenden der Wirkungen des Sakraments teilhaftig würden<sup>55</sup>. Nach dem Katechismus des Trienter Konzils erhalten sie zwar nicht alle, aber doch die wichtigsten Früchte des sakramentalen Empfangs<sup>56</sup>. Daß auch zu dieser Zeit einige Pfarrer den Sterbenden für die Begierdekommunion dieselben Gnaden versprachen, zeigt Dominikus Soto OPr († 1560), der diese Anschauung zurückweist<sup>57</sup>.

Was verlangte man für diese Ersatzkommunion?

Daß dazu ein lebendiges Verlangen nach dem wirklichen Genusse gehört, ist im Mittelalter nicht immer behauptet worden. Viele Frommen haben es natürlich gehabt und mit dem sel. Heinrich Seuse († 1365) gesagt: „Geistlich empfangen den Herrn diejenigen, 'welche im grundlosen Jammer nach der leiblichen Gegenwart des Sakraments stehen und doch den leiblichen Empfang entbehren müssen'<sup>58</sup>. Sie haben diese Akte der geistlichen Kommunion als Vorbereitung auf die sakramentale aufgefaßt und gesetzt. Fürs gewöhnliche stellte man aber diese Anforderung nicht; die Laien hätten sie ja auch nicht erfüllt, da sie nur ein- bis dreimal jährlich kommunizierten und meistens auch gar nicht die Sehnsucht hatten, es öfters zu tun. Man hielt es für genügend, wenn sie einen Akt des Glaubens an die Gegenwart Christi erweckten<sup>59</sup> oder wenn sie fromm die Hostie ansahen oder andächtig der Messe beiwohnten<sup>60</sup>. In seiner Predigt über die Messe

<sup>54</sup> Alemannia 21 (1893) 120.

<sup>55</sup> *Quidam autem sumunt istud sacramentum spiritualiter tantum, sicut fideles iusti et sancti cum devotione audientes missam vel habentes devotionem ad audiendam eam, qui licet non communicent, sunt tamen participes fructus ipsius sacramenti et sic intelligitur verbum August. dicentis: „Crede et manducasti“. Manipulus curatorum IV c. 9.*

<sup>56</sup> *Alii vero spiritu tantummodo eucharistiam sumere dicuntur, ii sunt qui desiderio et voto propositum caelestem illum panem comedunt, fide viva incensi, quae per dilectionem operatur; ex quo si non omnes, maximos certe utilitatis fructus consequuntur. II. De euchar. sacram. c. 57.*

<sup>57</sup> Häufig, sagt er, geben die Pfarrer *ex quacunque levi causa* das Viatikum nicht, weil sie glauben, die Anbetung und geistliche Kommunion vermittele dieselben Gnaden. *Graviter enim falluntur putantes idem esse adorare et suscipere nisi quantum ad praeceptum implendum. IV d. 11 q. 2 a. 1.*

<sup>58</sup> Heinr. S. Denifle, *Deutsche Schriften des sel. Heinrich Seuse. I. Seuses Exemplar* (1876) 468.

<sup>59</sup> Die *Summula Raymundi* (Paris 1516) sagt Fol. 31: *Quilibet firmiter credens corpus Domini manducat spiritualiter.*

<sup>60</sup> Oben A. 55.

belehrt der Franziskaner Berthold von Regensburg seine Zuhörer darüber, daß alle Teilnehmer mit dem Priester einen Leib bilden, davon er der Mund ist. „Unde dar nâch enpfachet der priester unsern herren unde spîset sich an der sêle und uns alle: und alle Kristenliute, die hinder im stênt in der kirchen mit rehtem glouben unde mit rehter andâht, die werdent alle samt gespîset an der sêle“<sup>61</sup>.

Sehr oft empfahl man den Gläubigen auch die Betrachtung des Leidens und Erlösungstodes Christi und nannte das geistliche Kommunion, auch wenn sie an das Sakrament und seinen Empfang gar nicht dachten<sup>62</sup>. Erst in spät- und nachmittelalterlicher Zeit hat man die innige Sehnsucht nach dem wirklichen Empfang allgemein als notwendig erachtet<sup>63</sup> und die geistliche Kommunion zu einer Begierdekommunion gemacht.

Ähnliche Gebete wie bei dieser geistlichen Kommunion hat man auch bei der sakramentalen selbst verrichtet. Auch hier trat die Beziehung zum Opfer fast ganz zurück; der Gedanke, daß der Kommunizierende am gemeinsamen Opfermahle teilnimmt, wurde nur selten und in unlebendiger, herkömmlicher Form geäußert. Es war sogar nicht einmal das Gewöhnliche, sich in das Geheimnis der Opfergegenwart Christi selbst zu versenken und das Sakrament selbst zu betrachten; man begnügte sich, irgend etwas zu beten, das eine nähere oder entferntere Beziehung dazu hatte. So empfahl Berthold von Regensburg, das Vaterunser durchzubeten und dabei Anwendungen auf die Kommunion zu machen<sup>64</sup>. Natürlich war die Andacht zum Leiden und Sterben des Herrn als Vorbereitung und Danksagung sehr beliebt, weshalb man die Hostie auch „Jammerbrot“ nannte. Man muß unseres Herrn Marter betrachten und mitfühlen, heißt es in einer dem Meister Eckhart zugeschriebenen Predigt; „wer disen jâmer niht enhât, der sol diz jâmerbrôt niht niezen“<sup>65</sup>. Besonders das Volk wurde unterrichtet, diese Art der Kommunionandacht zu pflegen, aber auch in Klöstern war sie weit verbreitet. „Es war Sitte der Magd Christi“, sagt die hl. Mech-

<sup>61</sup> Fr. Pfeiffer, *Berthold von Regensburg* (1862/80) II 686. Derselbe Text steht auch bei A. G. Little, *Liber exemplorum ad usum praedicat.* (British Society of Franciscan studies 1 [Aberdoniae 1908]) n. 62. Beide gehen wohl auf eine gemeinsame Quelle zurück.

<sup>62</sup> Bonaventura sagt in seinem Sentenzenkommentar: *Manducare autem spiritualiter est cognoscere et affici circa eius passionem, quae fuit in corporis eius multiplici afflictione et sanguinis effusione; in quo manifestatur immensa Dei charitas et in hoc anima perfecte reficitur et delectatur.* IV d. 11 p. 2 a. 1 q. 2.

<sup>63</sup> Ausführlich handelte darüber z. B. Johannes de Ragusis OPr in einer Rede, die er auf dem Basler Konzil hielt. Mansi a. a. O. XXIX 733.

<sup>64</sup> Fr. Pfeiffer a. a. O. (A. 61) II 269.

<sup>65</sup> Fr. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des 14. Jh.* (1845/57) II 224.



thild von sich, „daß sie bei der Kommunion das Leiden Christi aufmerksam überdachte“<sup>66</sup>.

In einer provenzalischen Meßerklärung, die in der Mitte des 14. Jh. vermutlich für Nonnen geschrieben wurde und sich an frühere Werke anlehnte, heißt es: „Und damit du zu diesem Empfange besser bereit bist, denke, soviel du kannst, an Christi Leiden und Sterben und an alle andere Pein und Plage, die er für dich erlitten hat. Und denke, wie er am Kreuze hing, wie er gestorben ist, verwundet wurde, glühend heiß gebrannt im Ofen seines bitteren Leidens, obwohl er nun in diesem Sakramente lebendig und unsterblich ist“<sup>67</sup>. In einer Handschrift, die 1387 für die Frau des Stadtamanns Joh. Stöcklin in Feldkirch geschrieben wurde, sind auch Gebete „von dem frôn lichamen ünsers herren“ angegeben, in denen aber fast nur das Leiden Christi geschildert und die Eucharistie kaum gestreift wird<sup>68</sup>.

Hauptsächlich war es die Andacht zu den Wunden und zum Blut Christi, die im Hoch- und Spätmittelalter auch bei dieser Gelegenheit sehr beliebt war. Sein Blut — seit dem Ende des 13. Jh. sagte man in manchen Kreisen auch sein Herz — war das Symbol seiner opferfreudigen Liebe und ein dem mittelalterlichen Menschen verständliches und faßliches Symbol; in ihm erkannte er die Sühnung seiner Sünden und verehrte die Erlösung und den Erlöser<sup>69</sup>.

In einem großen Teil all dieser Gebete kam eine große Liebe zu Christus und eine innige Andacht zum Sakrament zum Ausdruck, die aber anders geartet war wie die Frömmigkeit, mit der die Gläubigen im Altertum und im Frühmittelalter den Empfang begleiteten. Sie folgten der Opferhandlung und beteten zugleich mit dem Priester und genossen die Opferspeise, wenn sie bereitet war; eine besondere Kommunionandacht kannten sie nicht, eine eigene Vorbereitung war ihnen fremd. Im Mittelalter wurde die Kommunion eine für sich bestehende Handlung, auf die man sich eigens vorbereitete und die man mit besonderen Gebeten umgab.

Diese Art, den Leib des Herrn zu empfangen, war gewissen Gefahren ausgesetzt, denen nicht wenige erlegen sind. Die Kommunion war nicht in erster Linie, wie sie es in früheren Zeiten gewesen, eine gemeinsame Kulthandlung, ein gemeinsames Bekenntnis zum Opfer- und Erlösungstode Christi, eine Verherrlichung Gottes durch die Gemeinde, sondern eine private Angelegenheit des einzelnen, die vor allem dazu diente, seine Not zu lindern und seine eigenen Zwecke zu erreichen; sie wurde Mittel zu etwas anderem, zur Reinheit, Sittlichkeit,

<sup>66</sup> *Liber specialis gratiae* III c. 24.

<sup>67</sup> Fid. Löhner, *Ein altprovenzalischer Traktat aus dem 14. Jh. über die hl. Messe*. Diss. Freiburg Schw. (1924) 24.

<sup>68</sup> Wilh. Wackernagel, *Altdeutsche Predigten und Gebete* (1876) 85.

<sup>69</sup> Viele Beispiele bei C. Richstätter, *Die Herz-Jesu-Verehrung des Mittelalters* (1919) II 9, 20 und *Deutsche Herz-Jesu-Gebete des 14. und 15. Jh.* (1922) 264. Über die Beziehungen der Seitenwunde und Eucharistie vgl. L. Gougaud, *Avant le cœur euchar. de Jésus*. La Vie et les Arts liturg. 10 (1923/24) 160.

zur Selbstvervollkommnung und erst an zweiter Stelle Teilnahme am Opfer und Lob und Verherrlichung Gottes.

Eine andere Gefahr bestand in der Einstellung, die das Mittelalter zu der eucharistischen Gegenwart Christi hatte. Mit dem Altertum gemein war ihm natürlich die dogmatische Grundauffassung, daß durch die Konsekrationsworte Christus gegenwärtig gesetzt wird und daß sein Leib und Blut die Opferspeise für die Glieder seines mystischen Leibes ist. Je nachdem aber die eine oder die andere dieser beiden Lehren lebendiger entfaltet war oder mehr oder weniger eindringlich betrachtet wurde, ergaben sich zwei verschiedene Seelenhaltungen zu Christus und seiner Kommunion, die sich auch in verschiedenen Empfangsarten auswirkten. Während die Gläubigen früherer Zeiten von dem Opfermysterium und dem Opfermahle ausgegangen waren und im Anschluß an das Wort: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben“ und an die liturgischen Orationen von dem Empfang der Opferspeise oder des Fleisches und Blutes gesprochen hatten, gingen sie im Mittelalter von der wirklichen Gegenwart des Gottmenschen aus und hielten sich an das Wort: „Wer mich ißt, wird um meinetwillen leben“ und sprachen von dem Sakrament des lieben Heilands, das sie empfangen, und von dem göttlichen Gaste, den sie aufnehmen und für dessen Besuch sie sich herrichten wollten<sup>70</sup>. Das ergab von selbst eine Art des Empfangs und eine Andacht, die subjektiver und affektiver waren als früher und leicht in sentimentale Gefühlseligkeit entarten konnten.

Es begann die Zeit, in der die Priester vor ihrer Kommunion Begrüßungen und Anrufungen des Heilands einfügten, und auch in vielen Klöstern und Laienkreisen bildete sich für diese affektive Vorbereitung und Danksagung eine besondere Praxis aus. So sprach die sel. Dorothea von Montau († 1394) in ihrem *Septililium* von 37 *sentimenta simplicia* und von 14 *sentimenta complexa*, die man beim Empfang erwecken sollte<sup>71</sup>. Viele Gebete, die aber nur selten aus der Liturgie genommen wurden oder von ihr beeinflusst waren, wurden vorgelegt und benützt; neben vielen schönen und innigen finden sich auch nicht wenige süßliche und sentimentale, die eine ungesunde Frömmigkeit erzeugen oder befördern mußten<sup>72</sup>. Tatsächlich wurde auch eine süßliche Jesusfrömmigkeit in vielen Nonnenkonventen gepflegt; die Liebesrufe: „Komm, süßer Seelengast“ und andere Begrüßungen sind ebenso wie manche Worte des Hohen Liedes nicht

<sup>70</sup> Vgl. u. a. F. Gellé, *Un problème de la Communion. Communion-visite ou Communion-mystère? Communion liturgique*; ebd. 160. Jos. Kramp a. a. O. (A. 36) 69. G. Laporta, *Eucharistic Piety*; *The ecclesiastical Review* 80 (1929) 1.

<sup>71</sup> *Analecta Bolland.* 3 (1884) 427.

<sup>72</sup> Ein Beispiel für beide Arten sind die Gebete bei Wilh. Wackernagel a. a. O. (A. 68) 572.

selten mit einer Inbrunst und Verschmelzungssehnsucht an den himmlischen Bräutigam gerichtet worden, die nicht nur religiös betont waren. Sätze, wie sie die hl. Mechthild niedergeschrieben hat: „Er gab sich ihr ganz, seinen Rosenmund, um sie zu küssen, seine Arme, um sie zu umfassen“<sup>73</sup>, konnten bei einer großen und heiligen Frau der gefühlvolle Ausdruck einer bloß seelischen Sehnsucht sein, aber die allzu vielen anderen mochten das leicht zu wörtlich nehmen.

Aber auch wo das nicht der Fall war, wo man sich von sinnlichen und ungesunden Gefühlen und Anmutungen fernhielt, lag doch in dieser ganzen Art der affektiven Hinbereitung eine große Gefahr, der das Mittelalter nicht entgangen ist. Sie wurde als notwendige Vorbedingung für den öfteren Empfang angesehen und gefordert und wurde so ein Hindernis für ihn oder machte ihn unmöglich. Man hielt diejenigen dieser Gnade für unwürdig, welche die angestrengte Vorarbeit nicht leisteten und die gefühlsmäßige Sehnsucht und Andacht nicht hatten<sup>74</sup>.

Natürlich sind nicht alle Frommen des Mittelalters diesen großen Gefahren erlegen, und viele haben diese neue Art des Kommunionempfangs in gesunder Weise gepflegt. Vor allem kann man nicht sagen, daß der Opfer- und Erlösungstod Christi ganz zurückgetreten und keine lebendige Lehre gewesen sei. Von der Messe als der *repraesentatio* des Kreuzesopfers war immer wieder die Rede, und in den theoretischen Erörterungen stand sie im Mittelpunkt, aber die Art und Weise, das Opfer mitzufeiern und die Opferspeise zu genießen, war nicht daraufhin orientiert, sondern eine Übung für sich geworden, die nicht so sehr Gemeinschaftskult als vielmehr subjektive und individuelle Trost- und Sehnsuchtsandacht des einzelnen war. Das war aber eine Entwicklung, die zwar oft entartete und ungesunde Früchte hervorbrachte, aber doch nicht in jeder Hinsicht unberechtigt war und unter der Duldung und auch unter dem Schutze der Kirche erfolgte.

<sup>73</sup> *Liber specialis gratiae* IV c. 46.

<sup>74</sup> Vgl. P. Browe, *Die Kommunion der Heiligen im Mittelalter*; Stimmen der Zeit 117 (1929) 435 und *Die Kommunionvorbereitung im Mittelalter*; Zeitschr. für kath. Theol. (1932) 411.

# Liturgie und Volksfrömmigkeit in den süd-romanischen Dichtersprachen des Mittelalters<sup>1</sup>

Von Helmut Hatzfeld (Heidelberg).

An der Liturgie gemessen, bedeutet die religiöse Entwicklung des Mittelalters einen Prozeß der Loslösung, des Sichfreimachens von den Bindungen, die im christlichen Altertum und in den ersten Jahrhunderten des Mittelalters, in der sog. romanischen Periode, den ganzen Kultus, seine Gebetshaltung, den Stil seines bildnerischen und sprachlichen Ausdrucks beherrscht hatten. Je weiter sich die Zeit von diesen antiken Ursprüngen entfernte, je mehr die jungen germanisch-romanischen Völker ihre persönlichen religiösen Empfindungen betonten, desto lockerer wurde das ganze Gefüge der religiösen Form, desto subjektiver und individualistischer wurde das Verhältnis des betenden Frommen zu Gott, desto stärker und deutlicher trat das betende Subjekt d. h. eine anthropozentrische Frömmigkeit in den Vordergrund. Diese Beobachtung, die sich auf alle Gebiete, vor allem auf die bildende Kunst, erstreckt, läßt sich auch in der religiösen Lyrik der einzelnen Nationalliteraturen beobachten; bedeutet doch schon das Eindringen der Nationalsprachen an sich in die lateinisch-liturgische Geschlossenheit der abendländischen Kirche einen Zug zum Persönlichen. Innerhalb der nationalen Sprachen begann ein Kampf um die Loslösung des Individuums vom religiösen Standard der Gemeinschaft, der für den Liturgiehistoriker nicht weniger interessant ist als für den Literaturhistoriker. Denn die religiösen Dichtungen in den Vulgärsprachen der jungen christlichen Völker des Abendlandes finden als Imitabile nur die liturgischen Formen selbst vor. Da werden Sequenzen nachgeahmt, Hymnen paraphrasiert, Psalmen umgeformt, Orationen zerreimt, aber bei jedem neuen Versuch dringen stärkere Elemente aus einem absolut liturgiefremden Volksempfinden in die sakrale Dichtung, bis endlich der liturgische Fundus nahezu unkenntlich geworden ist. Das ist der tiefere Sinn der „Gotik“ auf liturgiehistorischem Gebiet. Diese allgemeine geistesgeschichtliche Bedeutung rechtfertigt wohl genügend die folgenden Ausführungen; sie stehen zwar zur eigentlichen Liturgie in einem gewissermaßen negativen Verhältnis, aber sie sind auch ein beweiskräftiges Teilstück innerhalb der wich-

<sup>1</sup> Dieser Aufsatz bildet die Brücke zu meinen Ausführungen *Einige Stilwesenszüge der altfranzösischen religiösen Reimdichtung* in Zschr. f. roman. Philol. 1932 S. 693—727 und *Das Heilige im dichterischen Sprachausdruck von Dantes Paradiso* im Deutschen Dantejahrh. 1930 S. 41—70.



tigen Wechselbeziehungen, die zwischen Liturgiegeschichte und Kulturgeschichte obwalten und gerade in diesem Jahrbuch immer wieder betont werden.

Als die romanische Dichtung im 11. und 12. Jh. von religiösen Dingen zu sprechen beginnt, ist ihr immanent ein ganz bestimmtes stilistisches Problem zur Lösung aufgegeben. Sie soll sich von der Überfülle der liturgischen Vorbilder lösen und darf sich an die Arkanferne volkstümlicher Ausdrucksweise nicht verlieren. In Wirklichkeit wird diese Aufgabe erst um die Wende des 13. Jh. von der Sprache Dantes gelöst. Den Historiker des religiösen Sprachstils der Profansprachen interessiert jedoch der Kampf um eine romanische religiöse Dichtersprache nicht weniger als der Sieg und die Lösung. Die früheste religiöse Dichtersprache, die Nordfrankreich schafft, verliert das Arkanaum der Liturgie fast ganz aus dem Auge und bildet die damaligen volksfrommen Gefühlszentren auch sprachlich aus. Liturgienäher bleiben die Ansätze in der Provence, in Katalonien, Spanien, Portugal und Italien.

In Nordfrankreich wird bereits um 880 die Eulaliasequenz des Prudentius durch eine Nachdichtung ihres hymnischen Charakters beraubt und unmerklich zur Legende, im 11. Jh. sieht man schon, wie das Heiligengedächtnis (Leodegar, Alexius) sich nur mehr in romanhaften Schwellformen gefällt. Bei allen folgenden Dichtungen werden die ursprünglich liturgisch-theozentrischen Kerne im Sinne populärer Affekte verschoben. Die Volksdevotion verdrängt in der frommen Dichtung alles Pneumatische durch handfeste irdische Analogien und durch störende Rationalismen. Die Gottes- und Christusvorstellungen, die Marien- und Heiligenrepräsentationen ändern sich mit den variierten, aber unzulänglicheren Benennungen, bis sie dem Mysterium gänzlich entzogen sind. Mit alten hieratischen Anaphern, Apostrophen, etymologischen Figuren wird nur mehr gespielt, Versikel wandeln sich in Merkverse, schlichte sakrale Aussagen werden in scholastische Distinktionen gezwängt. Alte Gebete werden endlos und oft sinnlos gelängt, einfache heilsgeschichtliche Andeutungen ausgeschmückt und überbestimmt, solenne Gesten werden verleidenschaftlicht. Das ist etwa das Resultat, das sich mir aus einer früheren Untersuchung der nordfranzösischen Verhältnisse ergeben hat.

## I. Das Marienthema.

Später als in Nordfrankreich, weniger volkstümlich, aber trotz der liturgischen Klischees wirksamer im künstlerischen Ausdruck wird das Heilige am Ende einer vielfältigen Entwicklung der weltlichen Lyrik in der Provence gestaltet. Auch hier wird zunächst teilgenommen an der Marienverehrung der Zeit, jedoch in einer viel be-

tonteren selbstgewachsenen, höfischen Form, mit Übertragung des Minne- und Feudalapparates auf die Herrin des Himmels. Mühsam ringt sich der Marienpreis aus dem provenzalischen Minnesang los. Die religiösen Poesien eines Peire d'Alvernha oder eines Folquet von Marseille nennen Maria überhaupt noch nicht<sup>2</sup>; bei Peire Cardenal oder Perdigon erscheint der Name der Gottesmutter nur in liturgischen Formeln<sup>3</sup>. Der frühe parodistische und blasphemische Hang der heidnischen Minnekultur der Provence überträgt aber dieselben liturgischen Benennungen auch auf weltliche und irdische 'Herrinnen'<sup>4</sup>. Der Geschmacksumschwung, daß das Geistliche in der profanen Sphäre der Provence Eigenwert bekommt, und daß nun aus einer religiösen Gesinnung heraus umgekehrt der weltliche Minneapparat auf Maria übertragen wird, ist nicht vor 1270, also sehr spät, anzusetzen<sup>5</sup>. Aber auch dann noch ist es den Dichtern schwer, sich von der erdrückenden Fülle allbekannter patristischer und hymnologischer Epitheta Mariae auch nur einigermaßen frei zu machen. Verzweifelt über die Unmöglichkeit, von den zwangsläufigen Wiederholungen loszukommen, ruft Peire de Corbiac aus: *Que dirai de vostr' alta persona? Quar vey tot jorn que la Gleyza vos canta*<sup>6</sup>.

So bleibt eine gewisse Manieriertheit den Nominibus Mariae in der provenzalischen volkssprachlichen Dichtung eigen, die mehr das liturgische Gut kopiert als schöpferisch umbildet. Es kehren denn im Provenzalischen zunächst die kirchlichen Marienbenennungen wieder: *Domna — dels angels regina — esperansa dels cresens — roza ses espina — verga seca frug fazens — restaurans mezina — fons de preç e d'onors — de paradis portals — ros destillantz — falcos volantz*<sup>7</sup>, ferner *claus, flors, estela, verges emperairitz, flums de plazer, cambra de Dieu*<sup>8</sup>. Es verlohnt kaum, diesen wenig gewandelten stereotypen Bezeichnungen andere hinzuzufügen. Wichtiger ist die Frage nach der Wirksamkeit der abgebrauchten kirchlichen Benennungen. Die Wirkung der provenzalischen Benennungen kirchlicher

<sup>2</sup> Bei den älteren Trobadors findet sich nur die Verherrlichung der Geliebten in religiös-blasphemischer Form, vgl. A. Pätzold, *Die indiv. Eigentümlichkeiten einiger Trobadors* (1897) §§ 134; 149; 161; 210.

<sup>3</sup> Vgl. J. Anglade, *Le Troubadour Guiraut Riquier* (1905) 285.

<sup>4</sup> Vgl. E. Wechssler, *Das Kulturproblem des Minnesangs* I 303.

<sup>5</sup> J. Anglade, a. a. O. 302. Vgl. auch E. M. Szarota, *Studien zu Gautier de Coincy* (1934) 44: „Die wirkliche, ewig lebendige Maria ist . . . in dieser Art provenzalischer Marienlieder überhaupt nicht zu suchen; sie kam nicht daher und ließ sich nicht dahinein zwingen“. Anders D. Scheludko, *Die Marienlieder in der altprov. Literatur* = Neuphilolog. Mitt. (1935) 29 ff.

<sup>6</sup> Joyas del Gai Saber ed. Gatién-Arnoult p. 51, zit. bei V. Lowinsky, *Zum geistl. Kunstliede in der altprovenzalischen Literatur*, Zschr. f. französische Sprache u. Literatur 1898 p. 164.

<sup>7</sup> Alle Beispiele bei V. Lowinsky, a. a. O. 218—223.

<sup>8</sup> Beispiele nach J. Anglade, a. a. O. 287 f. Anm. 3.

Herkunft geht vom kadenzierten Einbau in den Verszusammenhang aus: *Del regisme de gloria regina coronada, Del sobira emperi emperairitz clamada* (Des Sünders Reue bei Suchier, *Denkmäler prov. Lit.* 217) oder *Emperaritz de gloria, En que Dieus a pausat Tot lo gaug del sieu regne e de Cristiantat* (ebd. 214) oder: *Bels Castels*<sup>9</sup>, *per que 'l mon es segurs* (Joyas VI 23). In Sprachen, die dichterisch weniger entwickelt sind als die provenzalische, wirken die kirchlichen Klischees hilfloser. Wir sehen dies z. B. in Spanien: *La Virgo benedicta, reina general* (Gonzalo de Berceo, *Milagros de nuestra Señora*, Rom. Übungstexte ed. Hämel 37), *la Gloriosa que es de gracia piena* (ebd. 33), *la Gloriosa Madre del nuestro don* (ebd.), *La Madre preciosa que nunca falleció* (ebd. 26), wir sehen es in der galizischen Kunstdichtung: *Alba que pareze(s) Ante Deus* (Alfonso X, *Cantigas in Milá y Fontanals, Trovadores de España* 498), wir sehen es in Katalonien: *Digna procuradora Dels pecadors* (Juan Perot, Marienlied bei Denk, *Altkat. Lit.* 301).

Echtere und eigentümlichere, aber dafür nicht arkane Marienbenennungen entstammen, wie gesagt, der weltlichen Liebesphäre des Minnesangs; so: *Dompna corteza, plazens, grazida — colors de tota cortezia — la plus valen — singula res de valor — cors gracios, de bon aire — bela dousa res — ver' amors — ver' amiga, dona del fermamen; plazens dompna — cors gracios, ples de totas beutatz — bels cors joyos, Mon belh Deport, Midons*<sup>10</sup>.

Der unsakrale Charakter dieser Minnebenennungen wird unterstrichen durch Konsoziation mit Ausdrücken der durchgeführten Liebesanalogie wie *destrenher, fin amador, fis enamoratz, fin amors, merce* etc., bzw. *entender, entendedor* etc. bei Alfonso el Sabio<sup>11</sup>. Aus der gleichen Sphäre stammen Nomina Mariae wie *Verges, ses par de plazensa* (Joyas I 2), *Bela sens par* (ebd. XXII 102, ähnlich XI 47) oder *Bels Captenhs d' auta valor* (ebd. VIII 32) oder *La melhor Cousa* (Alfonso X, *Cantigas* bei Milá, *Trov. Esp.* 495), *A Virgen que non a par* (Alfonso, *Cantigas*, Ausg. der Ac. Esp. Bd. I, VIII).

Die weltlich-minniglichen Marienbezeichnungen in feierlichem Ambiente (prädiszierende Appositionen und Relativsätze) erhalten das Gepräge einer geistlich-weltlichen Mischform, wenn es etwa heißt: *Valenz domna, sobre totas valenza* (Peire de Luzerna bei Mahn, *Werke der Troub.* I 305) oder *Sobirana Maire* (G. Riquier, ebd. IV 17), *Dona verges plazens, Maire de Crist, filh del Tot poderos* (Riquier, ebd. IV 31), *Glorios cors qu' avetz portat Jezus* (Joyas XI 47), *De vertut princessa, Princessa gran, de beutat resplendent* (Joyas XXI 95), *Verdiers complitz, d' auta semensa . . . ples de vertut prezioza* (Joyas XX 92), *Bela, dousa maire de totz bos aips complida* (Des

<sup>9</sup> *Turris Davidica* als 'Senha' d. h. als Minnedeckname!

<sup>10</sup> Quellen der Beispiele bei V. Lowinsky, a. a. O. 226—229.

<sup>11</sup> Vgl. Alfonso el Sabio, *Cantigas de Santa Maria*, Akademie-Ausg. Bd. I 195.

Sünders Reue, Suchier, *Denkm. prov. Lit.* 226). Diese geistlich-weltliche Mischform der Marienbezeichnungen übernimmt der leidenschaftliche Marienverehrer und sprachliche Spieler Ramon Lull. Bei ihm wimmelt es von Ausdrücken wie *Gloriosa valent reyna*, *Valent verge gloriosa*, *Graciosa*, *amorosa reyna* u. dgl. Ich vermerke als besonders hier einschlägig: *Regina e dona de valor* (Obras rimadas de R. Lull ed. G. Rosselló 136) oder *Mayre de valor e d'amor* (ebd. 158). Alfonso el Sabio nennt Maria mit Vorliebe Lehenherrin = Sennor f. z. B. *A mui santa Sennor* (*Cantigas* I 43).

Der Embarras de richesse an Marienbenennungen verlockt in der Sphäre der Vulgärdichtung sprachlicherseits zur Vortreibung der Hyperdulie zur Mariolatric, zu welcher gerade im 13. Jh. die Volksfrömmigkeit erstmals besonders stark zu neigen beginnt<sup>12</sup>. Der sprachliche Weg beginnt bei den lyrischen Häufungen der landläufigen Marienbenennungen, setzt sich fort in der Hinzunahme von Ausdrücken, die die Kirche für Christus reserviert hatte, und endet mit vergöttlichenden Aussagen über die hl. Jungfrau. Erste Etappe: — lyrische Häufungen von dissonierenden Attributen: *Castel d'amor*, . . . *naus preciosa* (Joyas XIV 61), *Solelhs verais* . . . , *Ros destillantz* (Joyas IV 15), *Emperairitz de gloria*, *solelhs e verials* (Suchier, *Denkm. prov. Lit.* 220), *Vergena genitritz*, *flors de misericordia*, *flors e frutz*, *orairitz* (ebd. 219). Zweite Etappe: — Hinzunahme göttlicher Attribute (Herr, Weg, Wurzel, Licht, Superlativformel *rex regum*): *Rosa das rosas e Fror das frores*, *Dona das donas*, *Sennor das Sennores* (Alfonso X, *Cantigas* I 18) oder *Nostra ram' e rayz e Reynn' e Emperadriz*, *rosa do mund* (ebd. I 111) oder *Aygla sens par*, . . . *camis e randa*, *E verays lums complitz de gran purtat* (Joyas XIII 57). Die dritte Etappe: — auch innerliche Latrie — ist durch die Annäherung Mariä an Gott in den lateinischen Reimereien des 11. und 12. Jh. vorbereitet: *Alma Virgo, spes post Deum maxima mortalium* (*Oratio de Sancta Maria* in Rev. des Langues Romanes VIII 121) oder *Tu paradisi porta es, ad celum scala facta es, Per quam Deus ad homines, ad Deum scandunt homines* (ebd. 117). Auf solcher Basis nur sind Ausdrucksübersteigerungen begreifbar wie die folgenden: *Sobronrada* . . . *maire del salvador* (G. Riquier bei Mahn IV 15), *Vergen . . . sobra tot poderosa* (*Poésies religieuses du Ms. de Wolfenbüttel*, Rev. des Langues Romanes I 245), *Lutz plasens on tos faytz es possibles* (Joyas XIX 89), *Lums que 'ls fis aymans endressa* (ebd. XII 52). Bei Alfonso el Sabio übernimmt Maria geradezu die Funktionen Gottes. Sie ist die Spenderin der Gesundheit: *Toda (!) saude da santa Reynna ven, ca ela é nossa meezynna* (*Cantigas* I Nr. 54 p. 79); sie vermittelt die Gabe der Wissenschaft, die dem hl. Geiste vorbehalten ist: *Como*

<sup>12</sup> Zu der dogmatischen Seite vgl. M. Lewels, *Neuphilologische Theologie* (1922) 78; 80; 84.



*pod' a Groriosa Mui ben enfermos s̄aar, Assí aos que non saben Pode todo saber dar* (ebd. Nr. 53 p. 77). Ähnlich sagt Ramón Lull: *Prudencia . . . es donada de bon grat Per nostra dona a son amich* (*Obras rimadas* 161), oder theologisch vorsichtiger ausgedrückt: Die Gabe der Wissenschaft verleiht der hl. Geist der hl. Jungfrau zur Weitergabe an die Menschheit: *Sciencia es donada Per Sant Esperit, pausada En la douça dona d' amor Qui la dona al peccador* (*Obr. rim.* 159). Spätere kirchliche lateinische Dichtung scheint von solchen vulgärsprachlichen Formulierungen nicht unbeeinflusst, wenn Maria nunmehr heißt: *Lumen luminum; norma justitiae; agna Dei*<sup>13</sup>.

Enge mit dieser inneren Erhöhung Mariä ist eine formale Erhöhung im sprachlichen Ausdruck verbunden, wenn letzterer Maria enge mit Gott verkettet, dessen Lob in eine orationenhafte Satzschleppe gekleidet wird, so daß deren Glanz auf Maria zurückfällt, wie: *Mare . . . de Deu que lo mon ha format* (Katal. Gedicht bei Denk 354), *A Madre do que quis morrer por nós* (Alfonso X, *Cantigas* Bd. I 90), *A Madre de quen o mundo fez* (ebd. I 48), *A Madre d' aquel que fez Todolos quatr' elementos* (ebd. I 49), *A Madre do que o mundo tod' á de joigar* (ebd. I 39), *A Madre do que nos governa* (ebd. II 605). Hierin berührt sich der Süden mit Nordfrankreich.

Bei der überreichen kirchlichen Literatur ist es den Nationalsprachen schwer gemacht, originelle Marienbenennungen zu erfinden. Immerhin scheinen sie vorzukommen. Vielleicht kann man von echt deutschen Mariennamen sprechen bei: *Nachtigall, Schwan, Osterkerze, Oberste Magd, Burggräfin, Süßer Vogelton, Gral*<sup>14</sup>. In diesem Sinne wage ich als typisch für die Pyrenäenhalbinsel anzusetzen: *Hirtin, nostra pastora* (Pedro Miguel Carbonell bei Denk 323), *esta buena pastora* (G. de Berceo Milagros 34), die ich ursprünglich für nicht älter hielt als die barocke „Schäferin“, ferner *Zelt: buena tienda* (ebd. 34), mit Anspielung auf Cant. I 4, dessen *tabernacula* schon im 13. Jh. mit *tienda* übersetzt wird<sup>15</sup>, *Burgfried* (so im Deutschen nicht vorkommend): *Nuestra talaya* (Berceo 4); für die anderen Länder finde ich nichts Entscheidendes.

Der weltliche Bezirk kommt über die kirchliche Tradition auch im Süden rein dichterisch dadurch hinaus, daß er um Maria einen naturfrohen Nimbus von Blumen und Gartenduft webt, sich seinerseits eine 'Madonna im Rosenhag' gestaltet. Aber der Weg dahin ist ein mühsamer. Einen Anfang dazu macht der meistersingerliche Zwang der Blumenspiele in Toulouse, Maria als Blume, Rose, Veilchen

<sup>13</sup> Vgl. P. Angelo de' Santi, *Die lauretanische Litanei* (1900) 92; 128.

<sup>14</sup> Nach Anselm Salzer, *Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lat. Hymnenpoesie des Mittelalters* (1893).

<sup>15</sup> Vgl. J. Cornu, *Das Hohe Lied in cast. Sprache des 13. Jh.* in W. Foerster-Festschrift (1901) 121.

zu besingen. So entstehen die marianischen Blumenhymnen von dem anaphorischen Typus: *Flors sus el tros aut montada, Flors que vostr' amic montatz, Flors de patz, Flors on gauyz s'es encastratz, Flors en purtat encastrada, Flors que no fo desflorada* (Joyas I 4f.). Ramon Lull belebt die troubadourhaften Natureingänge neu, indem er sich von der Natur und ihren Schönheiten her zur Marienminne begeistert fühlt, — so wandelt er die Himmelskönigin zur Maienkönigin: *Quant veig la terra e la mar, Lo cel, e aug aucells cantar, E sent de las flors lur odor . . . Per la dona de paradís . . . Adonchs sent al cor tal douçor Que hanc no la sentí major* (Obras rimadas, zit. bei A. Peers, R. L. 141) oder *Quant par l'estela en l'albor, E s'apareylon tuit li flor, Qu'el sòl montiplich lur color, De esperança Mi vest alegrança, D'una douçor confiança Qu'ay en dona d'amor* (Lull, Obras Rim. 466). Zauberer einer Natur-Aura um Maria werden die franziskanischen Italiener, angefangen bei dem Incantesimo des berühmten 'Donna del Paradiso' eines Jacopone da Todi. Hier wird der Himmel zu einem *παράδεισος* um Maria: *Entro el zardino olentissimo rosa ingarofolata* (Lauda bei Monaci, *Crestomazia dei primi Secoli* 452). Diesen Italienern ist Maria *più preciosa e bella ke n'è la flor del pra nè la rosa novella* (Giacomino da Verona bei Monaci 381).

Volkstümliche Reimfreude bildet um Maria den Merkvers aus, wie wir ihn aus Nordfrankreich reichlich kennen, nur daß er im Süden auf den Spuren provenzalischen Minnesangs rhythmisch mehr variiert erscheint (nicht nur in Achtsilbndern) und sich nicht so krampfhaft an die Marienepitheta als Reimworte klammert. Da solche Merkverse mit Vorliebe die Moral von Marienlegenden veranschaulichen, sind hier — wie im Norden Adgar und Gautier de Coincy — Alfonso el Sabio und Gonzalo de Berceo deren Hauptrepräsentanten. Beispiele: *La verge sancta Maria, Que sobre totz los bos es pia* (Die 7 Freuden Marias bei Suchier, *Denkm. prov. Lit.* 85) oder *Ela que es de gracia plena, Nos gar del fuoc e de la pena* (ebd. 85) oder *Mui gran poder á a Madre de Deus De deffender et amparar os seus* (Alfonso, *Cantigas* Bd. I Nr. 22 p. 33) oder *Santa Maria, Sennor, Val nos ú nos mester For* (ebd. Bd. II Nr. 350 p. 487), oder *A Groriosa grandes faz Miragros por dar a nós paz* (ebd. Bd. I Nr. 68 p. 108) oder *Ben pod'as cousas feas fermosas tornar A que pod'os pecados das almas lavar* (ebd. Bd. I Nr. 73 p. 114) oder *A creer devemos que todo pecado Deus pela sa Madr' averá perdôado* (ebd. Bd. I Nr. 65 p. 96) oder *De mui grandes periglos et de mui grandes máes Guarda Santa Maria os que lle son leaes* (ebd. Bd. II Nr. 148 p. 219). Diese enorme Reimgewandtheit in allen Wortarten ist nur Alfonso eigen, Gonzalo de Berceo kennt bloß die schlichten nordfranzösischen Epithesenreime: *Santa Maria Que por los peccadores ruega noch e dia* (Milagros ed. Hämel 3) oder *La Madre gloriosa Que sobre sos vassallos es siempre piadosa* (ebd. 34)

oder *Tal es Sancta Maria que es de gracia plena: Por servicio da gloria, por deservicio pena* (ebd. 42) oder *Nisun farà a la vergen honor ke sia in grao, Ke lu de mille cotanto non sia remunerao* (Bonvesin da Riva bei Wiese, *Altitalien. Elementarbuch* 228).

Von den marianischen Leitmotiven der Kirche greift südromanische Volksposiesie das Mysterium '*Mater et filia*' auf<sup>16</sup>. Wir treffen es schon bei den Spätprovenzalen in betont floskelhafter, präziöser, ausgehöhlter Form: *Filla del vostre filh, maire Del vostre paire com-fraire* (G. Riquier, Lied XI bei Mahn, *Werke* IV 16) oder *Dieu espoza, filh e maire, Manda 'l filh e prega 'l paire* (Peire de Corbiac, zit. Anglade, *Le Troubadour G. Riquier* [1905] 288 Anm. 1). Alfonso der Weise macht aus '*mater et filia*' einen τόπος und kehrt dadurch scheinbar zur ursprünglich arkanen Formel zurück: *A que de Deus é madre e filha* (*Cantigas* Bd. I Nr. 19 p. 30) oder *A que por nos salvar Fezo Deus madr'e filha* (ebd. II 241) oder ähnlich *Fez madre da filha que avia* (ebd. II 222) oder *Madre gloriosa, De Deus filha et esposa* (ebd. II 572). Aber auch Alfonso kann das Thema präzios variieren: *Salve-te, que concebiste Mui contra natura E pois teu Padre pariste* (ebd. I 61) oder *Velha et minynna, . . . Pobre et Reynna* (ebd. II 254). Schließlich erfolgt die Ausspinnung des *Mater-Filia*-Verhältnisses zu einer mystischen, innigen Christus-Maria-Beziehung: *Tant mui' é con Jesu-Cristo, Santa Maria juntada, Que ú quer que a él achen, Ela con él é achada* (ebd. I 193). Der Sänger dieses innigen Verhältnisses wird par excellence Ramón Lull, der es numiniert und heroisiert, also der gotisch-menschlichen Sphäre etwas entrückt: *Lo mon ha sol un creador Qui l'ha creat per far honor A la puella sa mayre* (*Obras rim.* 153) oder *Es un Deu é una dona . . . De aquests dos es trastot lo mon En lonch, pregon, ample é redon* (ebd. 152). Auch die italienische Laudendoesie kennt diese Heroisierung merkwürdigerweise. Neben ganz bürgerlichen Tönen: *Lo signore per maraviglia De te fece madre e figlia* (*Lauda* bei Monaci, *Crest.* 461) steht schon der Einbau-Versuch der Madre-Figlia in die Trinität, wie er aus dem barocken Spanien (Calderon) bekannt ist: *Honorata se' dal padre Di cui tu se' filia et madre: In trinità sancta quadre, In sustantia luce ardente* (*Lauda* ebd. 462).

Eine zweite leitmotivische Rolle spielt im Süden der Gedanke des '*Memorare*' d. h. die absolute Sicherheit der Gnadenhilfe Mariä für den, der sie demütig anfleht. Das ist um so bedeutungsvoller, als diese Niederschläge in Nordfrankreich geringer sind<sup>17</sup>. Die reli-

<sup>16</sup> Vgl. A. L. Mayer, *Mater et filia* im Jahrb. für Liturgiewiss. 7 [1927] 60—82; dort romanische Beispiele S. 74 Anm. 45 u. S. 78 Anm. 56, auch nordfranzösische.

<sup>17</sup> Vgl. *Qu'ens li se fie, desconfis ne sera* bei H. Ahsmann, *Le culte de la Sainte Vierge et la littérature française profane du Moyen-âge* (o. J.) 60; 115. Dazu: L. Gougaud, *Some parallels to the 'Memorare'*, 'The Month' 1927, 245—249.

giösen Trobadors variieren das Thema sehr persönlich: *Soy crezens Que qui 'n vos ha sa crezensa, No mor perdurablaments, Ans er ab gauz revivens* (Joyas I 2/3) oder *Totz homs es sertz, qui vos preguar no falh, Que volontiers ausetz vostres clamans* (Joyas XI 46) oder *E no i trueb vid' eterna Si vostre precs Non n'es lums e lanterna* (Zorzi, *Lieder* ed. Levy 46). Noch engere Anschlußformeln an das *Memorare* findet man in Spanien und Italien: *Ella si la rogaron, a todos acorrió* (Berceo, *Milagros* ed. Hämel 18) oder *Nunqua repoió Ella a los que la quisieron* (ebd. 42) oder: *Quem algũa cousa quiser pedir A Deus por Santa Maria, Se de seus pecados se repentir', avel-o-á todavia* (Alfonso X, *Cantigas* I 213) oder: *A muchos, Señora mía, acorres en tribulaça, E quien te llama cada día non es puesto en olvidança* (P. Lopez de Ayala *Rimado de Palacio* bei Werner, *Blütenlese d. ält. sp. Lit.* 53). In einer dramatisierten Lauda gibt Maria selbst den psychologischen Schlüssel zum *Memorare*, indem sie zum Heiland spricht: *Nulla gratia a me negaste Da puoie che tu de me encarnaste. Jo non seria tua madre fatta Se non per gli peccatori* (A. D'Ancona, *Origini del Teatro italiano* Bd. I 148 f.).

Das dritte Motiv — offensichtlich im Süden verbreiteter als im Norden — ist der Vergleich der Empfängnis Mariä durch den hl. Geist mit dem Durchbruch des Sonnenstrahls durch das Glasfenster, welch letzteres dabei gänzlich unversehrt bleibt<sup>18</sup>. Den Vergleich haben schon die ersten religiösen Troubadours, so Guiraut Riquier und Peire de Corbiac<sup>19</sup>. Bei Gui Folquet hat das Gleichnis vielleicht die ausführlichste Form: *Et aisi co vezem del rai que d'otra per lo veire vai Ses tot dan al veire tener, Aisi fo del tieu Filh, per ver, Qu'intret en te per sa vertut, Que anc re no y ac corruput* (Bartsch, *Prov. Chrest.* 320 und *LLibre d'or del Rosari de Catalunya* 165). In den Joyas del Gay Saber findet man die Variationen des Themas in abgekürzter Form: *Asinc. com fa la clartatz Del solhelh per lo cristalh, Dius vos intret Deytatz, He 'n salhic sens dar tribalh* (Joyas Nr. 48 p. 223) oder: *De vos, com lo solelhs passa Sens lezir pe 'l veyrial, Dieu qui totz poders abrassa, Salhic am cors humanal* (ebd. Nr. 53 p. 238). Alfonso der Weise greift das Gleichnis didaktisch auf: *E desto vos mostro prova verdadeira Do sol, quando fer dentro en a vidreira, que, pero a passa, en nulla maneira Non fica britada de como siya* (*Cantigas* I, Einl. 73 f.). In Katalonien ist der Vergleich heute

<sup>18</sup> Vgl. zu diesem Thema: V. Lowinsky, a. a. O. 56—57; 218—219, ferner E. Wechssler, a. a. O. 304. Die lateinisch-hymnischen Vergleiche mit dem unverletzten Glas sind zusammengestellt bei Lisbeth Jöres, *Das Arnsteiner Mariengebet und die Sequenzen des Mittelalters* (1920) 91, nämlich *Analecta Hymnica* XXXIV 150; XXXVII 85; XLVIII 275; LIV 100; 259; 265. Vgl. ferner: Y. Hirn, *La verrière symbole de la maternité virginale*, Neuph. Mitt. 29 (1928) 33—39 und *Zschr. f. Rom. Philol.* 1932, 703 Anm. 1.

<sup>19</sup> Vgl. J. Anglade, a. a. O. 304.



noch als 'gesunkenes Kulturgut' lebendig<sup>20</sup>. In Italien geht der Vergleich spielend in die weltliche Liebessphäre über, ohne daß er profanierend wirkte; im Gegenteil, er läßt das auch im Sakralen gemeinte Problem der geistigen Liebesdurchglühung erst recht verständlich werden und weist über das Physisch-Mysteriöse hinaus: *Sicome il sole che manda la sua spera E passa per lo vetro e no lo parte . . . , Così l'amore fere la ove spera e mandavi lo dardo da sua parte: . . . Passa per gli occhi e lo core diparte* (Giacomo da Lentino, *Rime* bei Monaci, *Crest.* 54).

## II. Das Christusthema.

Die Christus-Bezeichnungen gehen in ihrer Entwicklung vom Tremendum zum Faszinosum, vom Liturgischen zum Volkstümlichen, den marianischen ganz parallel. Man kann als Einsatzpunkt bei der volkssprachlichen Lyrik wie in der Plastik den byzantinischen thronenden Heiland feststellen<sup>21</sup>, einen Heiland, bei dem die königlich-majestätischen Züge weit die menschlich-erbarmenden überwiegen: *Ihesus Critz, filh de Dieu viu* (G. Riquier, *Lied* 24 bei Mahn, *Werke* IV 35), *Segner sobre 'ls segnors, Deu verai salvadors, Reis de trestot regnaç* (*Poés. rel. Ms. Wolfenbüttel*, RLR I 225), *Essa deytatz* (*Ev. Nicodemi*, Suchier, *Denkm.* 67), *Rey dieus maravilhos, Filh del san payre glorios* (ebd. 59 f.). Die Iberische Halbinsel, die sprachlich wie künstlerisch konservativ ist, behält diese feierlichen Christus-Aussagen — wenn auch unbeholfen — mit Vorliebe bei: *El Criador de todas las gentes maior* (*Auto de los Reyes Magos* bei Zauner, *Altspan. Elementarbuch* 127), *Cristo, el celestial Sennor* (G. de Berceo, *Milagros* ed. Hämel 8), *Rey de la mar e l'tro* (R. Lull, *Obras rimadas* 144), wobei *thronus* wie im Altfranzösischen bezeichnenderweise 'Himmel' heißt<sup>21a</sup>. *Cell qui es ver Senyor de terra e de mar* (ebd. 138), *Un fill Deu en Deitat, Fill de sa Filla, Christ nomenat* (ebd. 153). Auch Italien kennt diesen 'Ikonen'-Stil: *Cristo, segnor e re de gloria* (*Poemetti* di G. da Verona bei Monaci, *Crest.* 382).

Die späten Trobadors schon lockern indes den starren Stil durch faszinante Zusätze auf, ohne den feierlichen Duktus der Aussage zu zerstören: *Reyz poderos, ples de tot' amistanza* (*Joyas* Nr. 17 p. 76) oder *El ric senhor qu'es lials perdonaire, Reys de merce, dreituriers e salvaire* (Pons de Capduelh ed. Napolski 67) oder *Lo sant an hel, Que 'ls peccatz del mon porta* (Bartsch, *Denkm.*

<sup>20</sup> Vgl. *Lo dupte de Sant Joseph*, *Canço popular* in *El Llibre d'or del Rosari* 165.

<sup>21</sup> Vgl. R. Berger, *Die Darstellung des Thronenden Christus in der romanischen Kunst* (1926).

<sup>21a</sup> Im Norden tritt wohl zu der *θρόνος*-Vorstellung noch jene vom Hochsitz des Fürsten in der germanischen Halle. Daher der stehende Ausdruck: *Deus qui haut siet et long voit*.

Marienlied 71), *Ihesus nostre salvayre Qu'es filh de Dieu lo nostre payre* (Ev. Nicodemi, Suchier, *Denkm.* 19). Endlich ein italienisches Lauden-Beispiel: *Quil celeste Redentore Che per lo nostro peccato En croce fo morto e chiavato* (D'Ancona, *Origini* Bd. I 143).

Die wirkliche Nutzung der tremendum-erzeugenden Kräfte kirchlicher Hymnik durch die Volkspoesie liegt bis zu Dante (bei dem anthropozentrischen Beschleunigungsfaktor) sehr im argen. So ist von den grandiosen Christus-Sol- und Christus-Lux-Bezeichnungen fast nichts zu merken<sup>22</sup>. Kein Trobador kommt über das frühe und berühmte: *Reis glorios, verais lums e clartatz* des Guiraut de Bornelh hinaus. Genützt wird nur der feierliche Relativsatz der Orationen: *Aquell que tot lo mon abraça* (*Die 7 Freuden Marias* bei Suchier, *Denkm.* 89). *Sell per cuy es hom rezemutz* (ebd. 88), oder mit weiter ausholender Geste: *Aquell que 'l fermamen E las estalas yssamen E la luna e lo solhelh Fes ayssi clar, ayssi vermelh* (Ev. Nicodemi bei Suchier, *Denkm.* 61). Aber inhaltlich zeigen diese Aussagen frühe schon faszinante, anthropozentrische Elemente. *Celui que plac pel nostre marrimen Venir el mon, nos traire d'encombrier, E receup mort a nostre salvamen* (Bertrand de Born, *Si tuit li dol*). Spanien ist auch bei dieser Art von Formulierungen unbeholfen-archaisch: *Aquel qui en pace i en guerra Senior a á sear da oriente De todos hata in occidente* (Auto Reyes Magos bei Zauner, *Altsp. Elementarbuch* 127) oder *El que salvo el mundo sennor Sant Salvador* (G. de Berceo, *Milagros*, Hämel 32) oder *Aquel . . . que en este mundo viviendo, El mundo no conocio Su deydad* (Jorke Manrique, *Coplas* Nr. 4 Rev. Hisp. 1902 p. 4) oder *Cell qui es mays temut, Qui en home é Deu é rey es de salut* (R. Lull, *Obras rimadas* 134). Christus erhält wie Maria den Glanz des Heiligen auch von seiner Auffassung als des höchsten Lehensherrn, des Souveräns: *Bel senher Dieus* (Folquet de Marseille), *Senher reis* (Peire d'Alvernhe), *l' Senher qu'es dieus e reis e hom clamatz* (Aimeric de Belenoi), *lo seignorius celestiaus* (Marcabru), *senher Dieus, . . . vers dieus, vers hom, vera vida* (Gaucelm Faidit), *Dieus, a cui tot obezis* (Mönch v. Montaudon).

Die Ausdrucksgeste um Christus wie um Maria trägt den Charakter potenziierter Feierlichkeit, wie er in der Musik, im langen Kanzenenvers, in der Langstrophe, in der Neigung zur Periodik u. ähnl. ohnehin schon auffällt. Besonders scheint der Prosanumerus der kirchlichen, lateinischen Orationen, vor allem deren Schlußklauseln (*Deus qui vivis et regnas . . .*), deren rhythmische Formeln (z. B. *pervenire quo tendimus*), deren solenne Hyperbata (z. B. *Deus qui ineffabilibus mundum renovas sacramentis*) in die lyrische Versdiktion eingebaut: *Dieus que comensamens es de tota facenda* (Folquet de Marseille),

<sup>22</sup> Vgl. Fr. J. Dölger, *Sol salutis. Gebet und Gesang im christl. Altertum* (Liturgiegesch. Forsch. hg. von Dölger, Mohlberg, Rücker; Heft 4/5 [1925]).

*selhui que per nos venc en crotz* (Peire d'Alvernhe), *Reis glorios, verais lums e clartatz* (Guiraut de Bornelh). Ähnliche Gestik für Himmel und Hölle: *Lay on no falh lums ni clardatz ni alba* (Guilhem d'Autpol), *el fuec d'ifern durable, on res non preñ sortida* (Appel, *Prov. Chrestomathie* Nr. 106), *lo renh on nulh set ni fam ni freg non a ni esmai* (Peire d'Alvernhe).

Die Scheidung der Benennungen von Christus und Gott Vater ist in der romanischen Dichtung des Mittelalters selten durchgeführt. Doch gibt es Fälle, wo die Dichtung auf dem betont majestätischen Gott-Vater-Begriff insistiert.

### III. Das Gott-Vater-Thema.

Gott Vater bewahrt naturgemäß die Tremendum-Züge der liturgischen Vorformung am stärksten. Man mag zunächst den Bezirk des Majestätischen abgrenzen, der Formulierungen aufweist wie die folgenden: *Deu, lo grant omnipotent ki 'ls mort e ils vius tot a in jutjamen* (Boeci bei Appel, *Prov. Chrest.* Nr. 105) oder *Deu la paterna, lo rei omnipotent* (ebd.) oder *Bel seiner paire glorios Cui tot quant es deu obesir* (Sancta Agnes in Bartsch, *Grundriß* § 10 p. 11). Sehr häufig: *Glorios Deus, Deus totz poderos* (Folquet de Marseille ed. Strónski 111, 115). In feierlich-höfischer Gebetsausweitung: *Empeaire de gloria Que ses en la cadeira Del celestial regne e de la cort planeira* (*Des Sünders Reue* bei Suchier, *Denkmäler* 233). Alle möglichen Variationen finden sich in den religiösen Dichtungen der Wolfenbütteler Handschrift, so: *Lo signor Deu del tron* (Rev. des Langues Romanes I 219) oder *Reis del tot, paire glorios* (ebd. 233) usw. Auch episch-inhaltlich erstrecken sich die Majestas-Aussagen der Provenzalen auf einen majestätischen *Deus judex*, der von Peire Cardenal einmal als Bogenschütze stärker vermenschlicht wird: *Quar dieus ten son arc tendut E trai aqui on vol traire, E fai lo colp que deu faire*; ähnliches bei Gaucelm Faidit (beides nach K. Lewent, *Rom. Forschungen* [1905] 391)<sup>23</sup>. Der Majestas-Begriff wird in der übrigen Romania ein wenig variiert: *Lo Dio vero Che 'n secula seclorum ha vita* (D'Ancona, *Origini* Bd. I 142). In Spanien spielt wie in Deutschland der Himmelsvogt eine Rolle: *El Rey de los cielos, alcalde savior* (G. de Berceo, *Milagros* 11) oder *Dios el nuestro sennor, alcalde derechero* (ebd. 27). Unter den 'Cent noms de Deu' des Ramon Lull befinden sich allerlei originelle Majestas-Begriffe wie: *Estant, Perseitat, Tot, Gloria, Emperador, Alt, Major, Valor* (*Obr. rim.* 201 ff.). Der großartige Valor-Begriff, der auch bei Dante von Bedeutung ist, spielt bei R. Lull eine ganz besondere Rolle:

<sup>23</sup> Hinsichtlich weiterer Anspielungen auf Gott-Vater bei den Provenzalen vgl. A. Pätzold, *Die individuellen Eigenschaften einiger hervorragender Trobadors im Minnelied* (Stengels Ausg. u. Abhandlungen 1897) 48 § 84. Die zuletzt angeführten episch-didaktischen Beispiele erinnern im Ton an nordfranzösische Moralisten wie Helinand und den Reclus de Moillens.

*Deus es Valor, perque may's val Que tot quant es* (ebd. 257). Gerade in Katalonien wird die alles übertreffende göttliche Majestät mit Vorliebe betont, so unter Zuhilfenahme des Trishagions: *Los sants del cel ab mout gran melodia Lauzen, senyor, vostra gran senyoria, Sant deu, sant fort, sant senyor immortal, Vos jutgeretz tota carn humenal* (Valencianisches Fronleichnamslied des 15. Jh. bei Denk 355).

Der Majestas-Begriff Gottes erlebt in der zur Diskussion stehenden Dichtersprache eine Unterstreichung nach der Seite der Unendlichkeit hin, die im Stilistischen durch umständliche Aussagen, welche dem Ineffabile durch tastende Häufungen gerecht werden wollen, zum Ausdruck kommt: *El Seigner que sab tot cant es E sap tot quant er e c'anc fo* (Marcabru, *Pax in nomine Domini* Str. 4). N'At de Mons vor allem wird der Propagandist dieses Unendlichkeitscharakters Gottes: *Dieus es ses faisso E ses comensamen E es sertanamen Ses tota cantitat . . . La cauza comensans* (Ausg. Bernhard, *Afr. Bibl.* 46, ähnlich 30). Ihm folgt der Unendlichkeitssänger Gottes Ramón Lull: *Deus infinidament enten E ha infinit amamen E infinit bonificar* (Obr. rim. 180). In der für Lull typischen scholastischen Deduktion in Versen heißt es vom Namen Gottes 'Eternitat': *Si fós ver que no fós Eternitat, Ço qui es, fose por sí comensat . . . Es donchs Eternitat sens dubtar, En la qual covenen estar Eternant, eternable, eternar* (ebd. 220) oder in ganz anderem Zusammenhang: *Eternitat é infinitat Son un esser en singularitat, Lo qual esser es Deus appellat* (ebd. 203). In den Unendlichkeitszusammenhang weisen auch Lulls Gottesbegriffe: *Ens necessari, Intenció principal* und *Abundos*. Als 'gesunkenes Kulturgut' kommt dieser unvolkstümliche Gottesname 'Der Unendliche' erfahrungsgemäß weniger vor. Doch sind τόποι der Majestas-Richtung sogar den italienischen Cantastorie nicht unbekannt: *Maietà infinita* (*Istoria di Susanna*, Romania 1913, 61, Vs. 171).

In wurzelhafterer Poesie geht der Unendlichkeitscharakter Gottes, der etwas Potentielles an sich hat, notwendig in die Aktualitätsvorstellung des Schöpfers über. Dieser Übergang ließe sich wohl in gewissen Hymnenwendungen sogar historisch nachweisen, z. B.: *Rex Deus immensi quo constat machina mundi* (Eugenius Toledanus zit. bei Filippo Ermini, *Il Dies irae*, *Bibl. Arch. Rom.* 11 p. 31). Diese Übergänge sind aber auch in der provenzalischen Dichtung zu finden: *Ell que es caps e comessamens De totz cant clau lo fermamens* (7 Freuden Mariä bei Suchier, *Denkmäler* 97). Indessen, das für uns Wesentliche ist, daß sich mit dem Preis des Schöpfers eine menschbezogene Naturfreude herausbildet, die den Hymnen m. W. fehlt, und die das wirkliche Novum für die Dichtung der Vulgärsprache bildet: *Paire tot poderos que fezist cel e terra, las aigas els pieissos, El solieilh e la luna, las estellas els tros* (*Des Sünders Reue* ebd. 235). Dieser Tenor wird typisch für Italien, das vielfach singt: *Del magno re de gloria*



che sta sopra l'altura, Quel per cui se mantien ognuna creatura (Ugucione da Lodi, Monaci, *Crest.* 111). Hier wagt ja auch San Francesco als erster die Psalmenparaphrase, um Gott als Schöpfer in den Geschöpfen zu preisen: *Laudatu si, mi signore, cum . . . Messer lo frate sole Lo quale lo jorno allumini per lui; Et ellu è bellu e radiante cum grande splendore; De te, altissimo, porta significatione* (*Cantico del Sole*, Monaci, *Crest.* 30). Derselbe Ton der geschöpflichen Einfühlung findet sich bei Pietro da Bascapè: *L' altissimo Deo creatore De tutti beni començadore . . . Lo cel e la terra el creò . . . Lo sol, la luna e le stelle, Lo mare e li pissi e li olcelli, Aer e fogo al firmamento, Bestie tute e li serpente* (*Il Sermone di Pietro* da B. Monaci, *Crest.* 150). In den Marienklagen finden sich die naturnahen Aufzählungen ebenfalls: *Planga la terra, planga lo mare, Plangan le bestie nel pascolare, Plangano flumi e rigarelli . . . , Planga lo pesce che sa notare, Plangan l' aucelli nel lor volare* (*Lauda* bei Monaci, *Crest.* 469). Auch Ramón Lull ist ein großer Begreifer des *Deus-Creator*. Der Gottesfreund, der Amich, findet Gott, den Amat, im Vogelsang: *En lo teu cant se representa a mos ulls mon amat* (*Llibre d' Amic e Amat*, Ausgabe Class. Cat. 31). R. Lull stellt die Schöpfergröße Gottes überaus hoch: *O Ens Divinal! Tu est Deus per obrar . . . Si no fosses Deus en obrant . . . Fores menor Deus en amant* (Obr. Rim. 203). Oder in scholastischem Irrealis: *Si Deus no volgués lo mon crear, No volguera de la sua bonea donar E fóre ociós e avar* (ebd. 236). Als Schöpfernamen kennen Lulls 'Cent Noms de Deu' Ausdrücke wie *Faent, Faedor, Larguea, Producciò, Forma* (im Sinne des scholastischen Gestaltungsprinzips der *Materia*), *Recreator, Ressucitador, Nodridor, Endreçador*; die vier letzten Ausdrücke sind Synonyma des Welterhalters.

Die für Gott noch vorkommenden Namen des Helfers der Menschheit: *perdonaire, salvamens, defendemens, advocat* etc. verblissen neben den bereits auf Maria übergegangenen Epithesen dieser Richtung.

#### IV. Das Trinitätsthema und die sprachschöpferische Dreifaltigkeitsmystik Ramón Lulls (1235—1315).

Weder in Nordfrankreich noch in der Provence ist während des Mittelalters aus dem vulgärsprachlichen Bezirk selbst eine religiöse Sonderleistung herausgewachsen. Hier trieb die Sprache parasitäre Formen um die Marienverehrung und die reduzierteste dogmatische Substanz, die der Kleriker dem Volke darbot. Es handelte sich darum, teils zugleich mit der kirchlichen Lehre die lateinische Ausdrucksweise ins Vulgäre zu übersetzen oder jene Lehre von der volkstümlichen Sprachhaltung her zu gestalten, zu vergrößern, zu verweltlichen<sup>23a</sup>. Aber

<sup>23a</sup> Selbst dieser Weg der Volksfrömmigkeit führt über lateinische Predigertraktate und Erbauungsbücher, die ihrerseits auf den apokryphen Evangelien auf-

kein religiöses Geheimnis wurde volkssprachlich spontan ergriffen, in seinem innersten Wesen beleuchtet und dichtersprachlich als Neuland erobert. Das geschah zum erstenmal mit der Dreifaltigkeitsmystik des Katalanen Ramón Lull. Diese Tatsache ist um so merkwürdiger, als sich die gleichzeitige hochkirchliche Trinitätsbewegung gegen volkstümliche Widerstände durchsetzen mußte, und das Dreifaltigkeitsfest am ersten Sonntag nach Pfingsten erst 1334 für die Gesamtkirche verbindlich wurde. R. Lull erstrebt mit seinem Trinitätskult vor allem ein apologetisches Werk, um den katholischen Gottesbegriff gegen die rational-monotheistische Auffassung der mohammedanischen Araber zu verteidigen. Was vor ihm an vulgärsprachlichen Trinitätsparaphrasen vorhanden ist, hat weder liturgische Würde noch religiösen Erlebnisgehalt.

Den präziösen und spitzfindigen Dichtern des Südens bot das Geheimnis der Trinität, insonderheit der innertrinitarische Lebensprozeß, reichlichen Anlaß weniger zu spekulativen als zu rabulistischen und rein wortspielerischen Gestaltungen. So finden sich im Provenzalischen zunächst spielerische Variationen der landläufigen kirchlichen Orationenkonklusionen, die dann etwa lauten: *Cui es unitz et unitatz E trinables e tres en trinitatz* (Arnaut de Brancaló bei Lowinsky, *Geistl. Kunstlied*, Zschr. f. franz. Sprache u. Lit. 1898 S. 214) oder *Qu'es trinus et unitatz . . . totz en unitrinitatz* (P. d'Alvernhe ebd. 214). Einfachere Formen: *Sel qu'es visibles trinitz, Vers dieu, vers homs e vers sans esperitz* (Olivier del Temple zit. bei K. Lewent, *Kreuzlied*, Rom. Forsch. 1905 S. 440) oder als Einleitungsformel: *En honor del pair en cui es Totz poders e tota vertatz, Et el fil totz sens et totz gratz Et el saint esperit totz bes, Devem creire l'un e totz tres . . .* (Ponz de Capduelh ed. Napolski 89). Ganz volkstümlich und theologisch inkorrekt sind einzelne Versgebete: *Salve Jesus, segner, qu'es fils et paire Et sant sperç que descendes çai ços* (*Poes. rel. Ms. Wolfenbüttel*, Rev. des langues rom. I 264, ähnlich 241). Ähnliche Einleitungen primitiverer Struktur im spanischen Mester de clerecía: *En el nombre del Padre que fizo toda cosa E de don Jhesu Christo, Fijo de la Gloriosa Et del Spiritu Sancto, que equal dellos posa* (G. de Berceo, S. Domingo de Silos bei Werner, *Blütenlese ält. span. Lit.* 18). Pädagogische Haltung haben die Trinitätsaussagen der italienischen Laude drammatiche: *Non tre Dei, un sol Dio dall'alto polo Ogni cosa conosce, intende e vede. Trino in persone et unico in essenza Di tutto l'universo ha providenzia* (D'Ancona, *Origini* 649) oder mit volkstümlichem Vergleich: *Che tre person sien un Dio solo e degno: Tre pieghe in un sol panno ne dàn segno* (ebd. 648). Daneben

bauen. Die größte Wirkung geht dabei von Bonaventuras *Meditationes Vitae Christi* aus, wie Emile Mâle längst für die bildende Kunst nachgewiesen und neuerdings A. Viscardi, *Saggi sulla letteratura religiosa del Medio Evo* (1932) für die Literatur aufgezeigt hat.

gibt es wieder scholastisch-preziöse Versuche, sich dichterisch um das Trinitätsgeheimnis zu bemühen. So erklärt das *Breviari d'amor* den innertrinitarischen Lebensprozeß als den Prototyp der Liebe: *Aiso es lo Sant-Esperitz Quez es d'amor fons e razitz, Et amon se d'aquel amor lo paires e 'l filh, senes temps; Doncx es amors et amaires Cascus d'els, e 'l filhs e 'l paires* (Appel, *Chrest.* Nr. 115). Solche spitzfindige Eindringlichkeit ist der Einsatzpunkt des Ramón Lull: *Aor dònchs Deus de qui es Deu, E aor Deu qui es de Deu; Aor Deu en comunitat, De qui es sancta trinitat, E Trinitat creu é aor De qui es Deus lo creador: Deus payre, fil, sant espirit Qui son d'un esser infinit* (*Obras rimadas* ed. Rosselló 569). Ähnliche Stellen sind in den Dichtungen R. Lulls so häufig, daß man sie nicht anführen kann. Aber hinter ihnen steht deutlich ernstes Bemühen, dem scholastischen Reimen eines hl. Thomas vergleichbar. Verwiesen sei auf einen stilistischen Dreiklang, der als Symbol der Trinität den R. Lull so beherrscht, daß man an ähnliche Lebenssymbolik bei Heinrich Seuse erinnert wird. *Actus purus, potentia und actus visibilis* sind ihm der ewige Gott (Vater) vor allem Geschaffenen, der Sohn mit der Erlösungskraft von Anbeginn und der in der Schöpfung und Erhaltung der Welt wirksame hl. Geist: *Obrant, obrable é obrar Fan la trinitat estar* (*Obr. rim.* 212). Dieses Prinzip wird dann auf alle Benennungsmöglichkeiten der hl. Dreifaltigkeit bis zur häufenden Unbeherrschtheit ständig übertragen, also z. B.: *Bonea infinida De bonificant, bonificable, bonificar* (ebd. 218), *Deus en amant, amable é amar, Vivificant, vivificable e vivificar* (ebd. 218). Ähnlich: *Concordant, concordable, concordar* (ebd. 277) oder *Magnificant, magnificable, magnificar* (ebd. 223). Aber bei diesem stilistischen Individuationsprinzip ist stets die jeweils neue Spekulation neu durchdacht, wie folgende Formulierungen beweisen: *Loada es eternitat Per eternant é eternat, Eternar d'amdós espirat* (ebd. 268). *Deus es Gloria en gloriejant, Gloriable é en amant Gloriejar en Esperit Sanct* (ebd. 229) oder: *!O Deus que has bellea en virtut De producent, proquir é produit* (ebd. 234). Wir rühren aber mit diesen Beispielen an die eigentliche Dreifaltigkeitsmystik R. Lulls. Und es wird ein Wort über diese erste spekulative Mystik, die sich in einer romanischen Sprache Ausdruck verschafft, wegen ihrer kunstsprachlichen Auswirkungen überhaupt notwendig sein. Zu dem stilistischen Individuationsprinzip dieser Dreifaltigkeitsmystik kommen wir im Laufe dieser Betrachtungen von selbst zurück.

Ramón Lull hat zwei rein mystische Werke in katalanischer Sprache geschrieben, ein poetisches *Els cent noms de Deus* und eines in poetischer Prosa *El Llibre d'amic e amat* (wird immer zitiert nach der Ausgabe in *Els Nostres Classics* [1927]). In beiden Werken lehnt sich R. Lull literarisch an die arabisch-suffistische Mystik an, an ihre esoterische Terminologie, an ihre charakteristischen Gleichnisse, ihre

Symbole und Bilder und ihre sonstigen pädagogisch-demonstrativen Hilfsmittel. Dieses Faktum glaubt der Arabist Miguel Asín Palacios eindeutig erwiesen zu haben<sup>24</sup>. Auf jeden Fall staunt der lateinisch-romanisch Orientierte über die ganz neue Stimme R. Lulls im Chor der mittelalterlich-christlichen Sprecher wie über die Tatsache, daß diese Stimme katalanisch und nicht lateinisch ertönt. Mystik ist für R. Lull der Gottbesitz des Menschen durch Liebe und ganze Hingabe an ihn. Denn dem radikal Liebenden schenkt sich Gott spontan: *Cascun hom pot Deus Tot haver Ab que l'am de Tot son poder . . . Aquell qui 's dona Tot a Deu Pot dir que Deus està Tot seu* (100 noms, Obr. rim. 221). Dieser Gott aber ist immer der trinitarische und menschgewordene Gott, nicht der 'Dieu des Philosophes' (Pascal): *Car Philosoph antich no hac oppiniò Que en Deus fós trinitat, et ab hom uniò*<sup>25</sup> (Obr. rim. 338). Aufgabe und Begnadung des Menschen ist, diesen Gott *more mystico* zu erkennen, eine Liebesvision, die über alles andere hinausgeht: *Veer Deus ab vista espiritual Es veer que mays que altre val* (100 noms, Obr. rim. 298). So wird das Buch vom Gottesfreund und dem Geliebten konzipiert, 'welcher Freund der gläubige und fromme Christ sein soll und der Geliebte soll Gott sein' (25). Welche innige Hingabe das Wort *Amicus* im Zusammenhang mit dem mittelalterlichen Lebenswesen im katalanisch-provenzalischen Kulturkreis verkörpert: *hom, amic e servire* (B. v. Ventadorn), verdeutlicht E. Wechssler<sup>26</sup>. Im radikalsten Sinne dieser Freundeshingabe versteht Lull den Aufbruch zur Mystik, die *Purgatio*: Der Freund vernichtet seine Persönlichkeit, verschenkt sein Geld, verläßt die Freuden der Welt und läßt sich von den Menschen verachten, um den Geliebten zu ehren, der leider mehr gehaßt und verunehrt wird als geehrt und geliebt (28). Und alles aus reiner Liebe. Denn derjenige, der sich nicht aus großer Liebe kasteit ('s *castiga per gran amor*), sondern nur aus Furcht, der fällt bald in seine menschliche Torheit (*follor*) zurück (100 noms, Obr. rim. 251). Die Versuchungen der *Acedia* bleiben dem Freunde im Stadium der Reinigung der Sinne nicht erspart, und er mußte unterliegen, kämen ihm nicht die Tröstungen des Geliebten: 'Der Freund litt Hunger, Durst, Hitze und Kälte, Armut, Nacktheit, Krankheit, Trübsal, und es wäre aus mit ihm gewesen (*fòre finit*),

<sup>24</sup> Vgl. *El Islam cristianizado* (1931) 11 und *Abenamarra y su escuela* (1914) 123—126; 155—164. Asín Palacios verweist auch auf Louis Massignon, *Essai sur l'origine du lexique technique de la mystique musulmane* (1922).

<sup>25</sup> Bei R. Lull, dem Apostel der Araber, ist ganz evident, daß er den trinitarischen Gott, der immer und immer wieder erwähnt ist, gegen die Mohammedaner verteidigt, was Lewels zur Erklärung sogar der altfranzösischen Trinitätsbezeichnung annimmt. Vgl. M. Lewels, a. a. O. 18 f. Die 100 Namen Gottes sind eine Überholung der 99 mohammedanischen und haben nichts zu tun mit den 72 Gottesnamen des mittelalterlichen Volksglaubens.

<sup>26</sup> *Das Kulturproblem des Minnesangs* I 158.



hätte er sich nicht seines Geliebten erinnert, der ihn heilte mit Hoffnung, Erinnerung, Verzicht auf diese Welt und Tilgung der Menschenfurcht' (*ab lo menyspreament del blasme de la gent* 99). So verdient er sich das passive Gebet der Beschauung, die *Illuminatio* als Gnade: *Et qui fá ço que pòt, lo Sant Spirament Fa ço que à eyl cové donant lo compliment* (Obr. rim. 332). Einmal wurde der Freund gefragt: 'Sag, Tor. was ist deine Einsamkeit? Er antwortete: Trost und gegenseitige Gesellschaft von Freund und Geliebtem. Und was heißt Trost und Gesellschaft? Er antwortete, das ist jene große schöne Einsamkeit, die im Herzen des Freundes Platz greift, wenn er nur mehr ganz allein seines Geliebten gedenkt' (77 f.). Eine andere Umkreisung der *Illuminatio*: 'Es verbot der Geliebte seinem Freunde das Wort, und es tröstete sich der Freund mit dem Anschauen seines Geliebten' (57). Bei der Läuterung des Geistes tritt vorübergehend die Seelendürre, die *Siccitas*, ein, die ihren tiefen Grund hat: 'Je enger die Wege sind, auf denen der Freund zu seinem Geliebten geht, desto weiter ist die Liebe . . . und deshalb erfährt der Freund auf jede Weise durch seinen Geliebten Liebe, Mühseligkeiten, Sehnsüchte (*Llanguiments*), Freuden und Tröstungen' (96). Die *Siccitas* ist auch eine Strafe für den letzten Rest autonomen Stolzes bei einer Seele, die sich ganz dem Geliebten zu überlassen versprach: 'Großen Streit und große Uneinigkeit gab es zwischen dem Freund und der Liebe deshalb, weil der Freund unwillig war über die Mühseligkeiten, die er für seine Liebe erduldet. Und es war die Frage, ob dies aus dem Versagen der Liebe oder des Freundes zu erklären war. Und es kam zum Urteilsspruch des Geliebten, der den Freund mit Sehnsucht bestrafte und ihn mit Vermehrung der Liebe belohnte' (72 f.). So hilft der Geliebte immer wieder dem Freund aus allen Gefahren zu den letzten mystischen Gnaden: 'Es war der Freund in Gefahr auf dem großen Meer der Liebe, und er vertraute ganz auf seinen Geliebten, der ihm zu Hilfe eilte . . .' (90) oder: 'Es quälte die Liebe den Freund. Wegen dieser Qualen weinte und klagte er. Er rief nach seinem Geliebten, er möge zu ihm kommen (*que s'acostàs a ell*), um ihn zu heilen. Wie nun der Geliebte sich dem Freunde näherte, quälte ihn die Liebe um so mehr, denn er spürte ja mehr Liebe. Er fühlte aber auch mehr Freude, als er mehr liebte, da ihn der Geliebte um so stärker von seinen Sehnsüchten heilte' (77). Es folgt in hochpoetischer Form die *Unio mystica*, die *Muerte del beso*, wie die spanischen Mystiker der klassischen Zeit sagen werden. Der Liebestod erfolgt in seliger Stunde beim Morgenanbruch, wenn die Vögel zu singen beginnen. San Juan de la Cruz wird sagen: *La noche sosegada En par de los levantes del aurora* (*Cántico Espiritual* Str. 15). R. Lull stilisiert: *Cantaven los aucells l'alba, e despertà 's l'amic, qui és l'alba; e los aucells feniren llur cant, e l'amic mori*

*per l'amat en l'alba* (30). Oder er verdeutlicht die *Unio* pädagogisch-vergleichsweise: 'Wie eine Vermischung von Wasser und Wein, vermischt sich die Liebe von *Amic* und *Amat*; und wie Wärme und Licht verbindet sich ihre Liebe, und wie Wesen (*essencia*) und Sein (*ésser*) treten sie zusammen und vereinigen sie sich (*se convénen e s'acosten*)' (35). Das Vorbild aller mystischen Vereinigung scheint für Lull das Mysterium der hypostatischen Union Christi zu sein: *L'home qui es deificat Está en Deus fill sustentat Per ço que en ell sia personat* (100 Noms, Obr. rim. 242).

Der *Amat* ist nun die göttliche Trinität selbst. Da dies bei dem Bilde des Geliebten d. h. hier des großen und schützenden und bereichernden Freundes für den Freund (im Gegensatz zum üblichen *Sponsus* christlich-mittelalterlicher Mystik) nicht logisch herausgearbeitet werden kann, nimmt R. Lull allem Anschein nach die aus den *Cent noms de Deu* bekannte Drei-Aussagen-Symbolik auch im *Amic-Amat*-Büchlein in subtilerer Weise wieder auf. Diese Hypothese kommt im Zeitalter der Wort-Werk-Forschung (Spitzer) einer Evidenz nahe<sup>27</sup>. Die Trinitätserkenntnis ist für Lull das mystische Gnadengeschenk schlechthin. Denn die vage Gotteserkenntnis gelingt auch dem scholastischen Bemühen der *scientia adquisita*, die Dreifaltigkeitserkenntnis aber nur dem Schauen der *scientia infusa*: 'Es lobte der Freund seinen Geliebten und behauptete, wenn sein Geliebter die größte Potenz (*possibilitat*) zur Vollkommenheit und die geringste Potenz (*major impossibilitat*) zur Unvollkommenheit besäße, dann sei er einfach, reine Tätigkeit (*actualitat*) im Sein (*essencia*) und im Handeln (*operaciò*). Nun, während der Freund so seinen Geliebten lobte, wurde ihm die Dreifaltigkeit seines Geliebten offenbart' (82 f.). Diese Dreifaltigkeit spiegelt sich in allen Arten von Aussagen dreifacher Zerlegung eines mystischen Tatbestandes:

*Tes amors...m'han enamorat de tes amors, per les amors e en tes amors* (89).

*Eternalment comença e ha començat e començarà mon amat* (91).

*De necessitat és que sia veritat tot quant serà, ni fo, ni és, si mon amat hi és* (92).

*Amava...que comunament fos son amat conegut, lloat, desirat* (59).

<sup>27</sup> Es sei in diesem Zusammenhang auf zwei Werke verwiesen, die ihrerseits mit der Individuations-Stilistik Voßlers und Spitzers keinerlei direkte Berührung haben. Ich meine 1. L. A. Bock, *Die epische Dreizahl in den Islendinga sogur*, Arkiv for Nordisk filologi Nr. 37 (1920/21) 263—313 und Nr. 38 (1921/22) 51—83; 2. (metho-disch) Otto Schmitz, *Die Christus-Gemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauches*, Neutest. Forsch. hg. v. O. Schmitz, I. Reihe: Paulusstudien, 2. Heft (1924).

*Lo teu poder, amat, me pot salvar per benignitat, pietat e perdó* (92).

*Amor . . . es treball, tristícia e dolor* (28).

*L'Amat . . . venc en terra plorar, e plànyer e morir per amor* (57).

*Nuaven-se les amors de l'amic e l'amat ab membraença, enteniment, volentat* (52).

*Deia l'amic a son amat: — Tu est tot e per tot e en tot . . . Hages-me tot . . . Respòs l'amat: ?Què haurà ton fill, ton frare e ton pare? — Dix l'amic: — Tu est tal tot que pots abundar a esser tot de cascú qui es dona a tu tot* (39).

Wir sind bei diesem beschaulich einhämmernenden Sprachverhalten weit entfernt von dem symbolisierenden Dreierhythmus der Kirche, wie er im Kyrie, im Sanctus, im Agnus Dei usw. vorliegt. Bei Lull wirkt arabisches Erbe direkt nach und treibt sekundär zu einer Preziosität, an der gemessen provenzalische gleichgerichtete Versuche blaß erscheinen. Dafür bietet R. Lull auch sonst reichliche Beispiele: 'Es war ein Streit zwischen den Augen und dem Gedächtnis des Freundes; denn die Augen sagten, es sei besser, den Geliebten zu sehen als an ihn zu denken, und das Gedächtnis sagte, daß durch die Erinnerung das Wasser in die Augen steige und das Herz von Liebe entbrenne' (29). Hat dieser Disput noch etwas 'Abendländisches', *Joc-partit*-Artiges, so klingt das Folgende wie paradoxe orientalische Weisheit in Reinkultur: 'Man sagte zu dem Freunde: — Wo gehst du hin? — Ich komme von meinem Geliebten. — Woher kommst du? — Ich gehe zu meinem Geliebten. — Wie lange wirst du bei deinem Geliebten bleiben? — Solange als meine Gedanken bei ihm sein werden' (30). Oder in Form tiefsinniger Anekdote: 'Es ging der Freund auf die Suche nach seinem Geliebten, und er begegnete zwei Freunden, die mit Liebe und mit Tränen sich grüßten und sich umarmten und sich küßten. Und es fiel der Freund in Ohnmacht: So stark riefen ihm die beiden Freunde seinen Geliebten ins Gedächtnis' (37). Das ist *Vita-Nuova*-Stimmung. Die preziöse Antithese fehlt nicht bei diesem Mystiker, den die Ekstase dahin treibt, daß die Seele ganz in Gott ist und die Augen ganz in Tränen (22).

Die Lullsche Preziosität treibt Allegorien von einer doktrinär-süßlichen Überladung, wie man sie auch aus dem französischen Trecento, besonders aus dem Rosenroman und der Beghinenmystik, kennt: 'Der Strick, mit dem die beiden Lieben (*les dues amors*) sich banden, bestand aus Gedanken, Sehnsüchten, Seufzern und Tränen' (52 f.) oder: 'Es klopfte der Freund an die Türe seines Geliebten mit dem Schläge der Liebe und der Hoffnung . . . Es öffneten die Türe Gottheit und Menschheit. Und eintrat der Freund, um seinen Geliebten zu besuchen' (34). Oder: 'Es sagte der Freund zu seinem Geliebten, er möge ihn bezahlen für die Zeit, in der er ihm gedient habe. Da zählte der Geliebte die Ge-

danken und die Begierden und die Tränen und die Gefahren und die Mühen, welche der Freund für seine Liebe ausgehalten hatte (*havia sostenguts*). Und es schrieb der Geliebte auf diese Rechnung ‚Ewige Seligkeit‘, und er gab sich selbst in Zahlung (*en paga*) an seinen Freund‘ (38). Oder: ‚Es säte der Geliebte in das Herz des Freundes Sehnsüchte, Seufzer, Tugenden, Liebe. Es besprengte der Freund die Saat mit heißen Tränen‘ (45). Eine Vorwegnahme der klassischen spanischen Literatur bedeuten die zwei Zentralsymbole des Seelenkämmerleins und des Liebeskerkers. ‚Es kam der Geliebte, um Wohnung zu nehmen, in die Herberge (*hostal*) seines Freundes, und es machte ihm sein Freund ein Bett aus Gedanken, und es bedienten ihn Seufzer und Tränen. Und es bezahlte der Geliebte seine Herberge mit Erinnerungen‘ (74). Oder: ‚Das Licht des Kämmerleins (*cambra*) des Geliebten kam das Kämmerlein des Freundes zu erleuchten, damit es die Finsternis daraus vertriebe . . . Und der Freund warf alles (*totes coses*) aus seinem Kämmerlein hinaus, damit sein Geliebter Platz darin habe (*per ço que hi cabés son amat*)‘ (46). Oder: ‚Es war der Freund im Liebeskerker gefangen (*pres en lo carçre d’amor*). Gedanken, Sehnsüchte und Erinnerungen bewachten ihn und fesselten ihn‘ (60 f.). — ‚Geliebter, im Liebeskerker hältst du mich verliebt mit deiner Liebe‘ (89). — Poetisch wird das Bild vom Liebeskerker, aus dem es für die minnende Seele keinen Ausgang gibt: ‚Es ging der Freund über Berg und Tal und konnte kein Tor finden, durch das er aus dem Liebeskerker hinausgelangen konnte, der ganz und gar seinen Leib und seine Gedanken, Wünsche und Freuden gefangen hielt‘ (49). Auch der reimende R. Lull besingt den Liebeskerker ‚*Qui per suavetat es pres, En carçre d’amor es mes Qui ’l consola en tota res*‘ (*Obr. rim.* 266).

Die dichterischen Qualitäten Lulls des Mystikers werden herabgedrückt durch die scholastische Pädagogik Lulls des deduktiven Denkers. Aber seine dichterische Uranlage verrät sich doch immer wieder, und zwar vielleicht am deutlichsten in seiner Fortspinnung allegorischer Parabolik zu echter Legendenbildung<sup>28</sup>. So fasse ich auf die Begegnung von Armut und Heiligkeit, die ihre ‚*Communio Sanctorum*‘ erahnen: ‚Es begegnete der Freund einem Knappen, der nachdenklich des Weges kam, und er war mager, bleich und armselig gekleidet; und er grüßte den Freund mit den Worten, Gott möge ihn führen, seinen Geliebten zu finden. Und der Freund fragte ihn, woran er ihn erkannt habe. Und der Knappe sagte ihm, daß die einen Liebesgeheimnisse die anderen offenbaren, und deshalb hätten die (mystischen) Liebhaber Kenntnis voneinander‘ (57 f.). Endlich eine echt ‚franziskanische‘ Legende, eine Erlösung der Tiere durch den gott-

<sup>28</sup> Zu diesem Begriff vgl. *La leggenda francescana del secolo XIII nel suo aspetto artistico* von Luigi Cellucci, Soc. ed. Dante Alighieri 1929.



erfüllten Heiligen: 'Es zog der Freund in einem fremden Land einher, wo er hoffte, seinen Geliebten zu finden, und unterwegs griffen ihn zwei Löwen an. Da überkam den Freund Todesfurcht. Denn er wünschte zu leben, um seinem Geliebten zu dienen, und er dachte an seinen Geliebten . . . Während nun der Freund des Geliebten gedachte, wurden die Löwen zutraulich, leckten dem Freunde die Tränen von den weinenden Augen und küßten ihm Hände und Füße. Und der Freund zog in Frieden weiter auf der Suche nach seinem Geliebten' (49). In solchen Gestaltungen kommt deutlich die italienisch-franziskanische Thematik in dem katalanischen Franziskaner zum Durchbruch. Liturgische Berührungen fehlen bei Lull gänzlich.

#### V. Franziskanische Themen.

(Jesusminne; Wundenmystik; Mit-Leiden; Mater Dolorosa; Seligkeitsjubiläum; seliger Tod; Heiligkeit; das hl. Blut.)

Die zweite Hälfte des 13. Jh. läßt die neuen Frömmigkeitsideale des hl. Franziskus allmählich in der Dichtung wirksam werden. Das Bernhardsche Ideal der Marienverehrung tritt in den Hintergrund und macht einem mystischen Liebesdrange zum Heiland und seinem Leiden Platz. Die franziskanischen Dichter der lyrischen und dramatischen Lauden, allen voran Fra Jacopone da Todi, sehen die Werte des Heiligen in den Betonungen der Armut und des Leidens, der Hingabe und der Liebe. Christus ist ihnen die Verkörperung all dieser Werte als Erlöser auf Erden wie als Gott im Himmel, dessen wonnigliche, beseligende, beglückende Gegenwart sie in Erwartung des Jubels der Seligkeit erflehen. Der *dulcis Jesus* (entgegen dem mehr das Tremendum weckenden *Jesus pius*) wird numinosester Wert. Aber es tritt zunächst keine vermenschlichende Verdrängung des liturgischen Christus durch den volksfrommen Jesus ein, wie sie ein Jahrhundert später durch Bernardino da Siena erfolgt<sup>28a</sup>. Daher liest man an Christusbenennungen promiscue: *Cristo, dolce sire* (Jacopone da Todi, *Opere* ed. Ferri 14, 155 u. ö.), *dolce Gesù amoroso* (ebd. 129), *amore Gesù, dolce amor Gesù* (ebd. 165), sogar kreatürlich-distanziert: *Amoranza divina* (Jacopone 125), *gran prezzo senza lingua* (ebd. 144), *valor potente* (ebd. 164). Diese und ähnliche numinose Hochwerte der Gottesbezeichnung werden aber nun bewußt dem leidenden Heiland, mit dem man Pein und Tod erlebt, in entscheidenden Wendungen gleichgesetzt: *O crucifisso amore, recordati la lancia che te fo data al core* (Jacop. 162) oder *Ecco la cruce, ove la vera luce de' essere levato* (ebd. 154) oder *o celeste paradiso, encoronato stai di spina, ensanguinato* (ebd. 114). Oder: *Veniti a la croce A vedere lo mio amore E pian-*

<sup>28a</sup> Verzärtlichungs- und Versüßlichungstendenzen sind übrigens z. T. auch vorfranziskanisch, wie mein nordfranzösisches Material erkennen läßt.

*giti al alta voce* (*Laudi del Piemonte* ed. Gabotto-Orsi 24). Oder: *Morto è lo lume e lo splendore, D' ambra e moscato mort' e l' odore . . . morta la mia speranza* (*Lauda* bei Monaci, *Crest.* 470) oder: *O dolce vita mia . . . io te vedo morto E ferito de una lanza* (*Laudi del Piemonte* 23), ähnlich: *Ave Maria . . . Portasti Christo la vita mia, Quello che è lo nostro dolze amore* (ebd. 27). Eine *Lauda drammatica* nennt Christus *ricchezza, potenza, somma sapienza, bellezza, scienza* (D' Ancona, *Origini del Teatro ital.* Bd. I 651). Ein Gebet zum Gekreuzigten apostrophiert den Heiland: *O Jesu nostro salvatore, Dolce nostra redemptione* (*Laudi del Piemonte* 38). Bedeutsam zeigt sich das liturgische Zurückfinden bzw. Festhalten bei dieser Volksfrömmigkeit, wenn als Wertbegriffe eucharistische Symbole eingeführt werden und so plötzlich das Gleichheitszeichen zwischen das Mysterium des Kreuzesopfers und die Eucharistie gesetzt erscheint: *Mort' è la manna del gran dulçore* (*Lauda* bei Monaci, *Crest.* 470) oder *O vero cibo, o vero corpo . . . volesti per nostro amore Morir in croce per noi salvare* (*Laudi del Piemonte* 104) oder *Verbum caro, sangue degno Per noi sparso su nel legno Per salvar noi peccatori* (ebd. 106).

Wie im weiteren Sinne des Wortes die ganze Dichtung im Schatten des Franziskanertums sich an echter Leidensmystik und Christusminne inspiriert, das wird am besten deutlich, wenn man sie mit der nicht franziskanisch gerichteten vergleicht. Das Thema Erlösung, Inkarnation, Christusliebe nimmt z. B. bei den Provenzalen des 13. und 14. Jh. meistersingerische, groteske, 'barocke' Formen an. Da ist die Rede davon — um einige Concetti zu analysieren —, daß der Leib des Herrn selbst ein nahtloses Gewand war aus einfachem Gewebe, das er an verborgenem Ort (in Mariä Schoß) sich überzog (*Joyas del Gai Saber* IV 22 f.). Oder es heißt anläßlich des Kreuzestodes: Die einzige süße Frucht einer Jungfrau vertrocknete am hohen (Kreuzes-)Baume aus großer Liebe, und die Vöglein auf den hohen Zweigen erwarteten zwitschernd, daß das Lamm (Gottes) vom Tod zum Leben zurückkehren werde (ebd. VII 27)<sup>28b</sup>. Oder von der Inkarnation: Der Sohn des ewigen, unsichtbaren Gottes machte aus dem Leib der hl. Jungfrau eine Kapelle (*oratori*), in die er sichtbar aus dem höchsten Konsistorium hinabstieg (ebd. XV 65). Und gar die berühmte überbarocke Stelle aus dem erbaulichen poetischen Weihnachtsbrief des Matfre Ermengau, dem fingierten Begleitschreiben zu einem in der Provence traditionellen Weihnachtsgesicht, bestehend aus einem Kapaun, Honigkuchen und Met! Da heißt es, der hl. Geist öffnete das Ei (Maria), aus dem der hl. Kapaun (Christus) hervorging. Der Dotter war die Gottheit, das Eiweiß die Menschheit, die Eierschale Mariä Leib (Prov. Text bei

<sup>28b</sup> Katalanischer Volksbrauch fängt heute noch in der Karwoche Vögel ein zum Zwitschern am Hl. Grabe! Vgl. A. Griera, *Liturgia popular* (1930) 42.

Bartsch, *Denkmäler* 82). Der Sohn Gottes hat aus seinem Leib aber auch Weihnachtskuchen (*neulas*) gemacht und aus seinem Blut Weihnachtmet (*piment precios*) in dem wahrhaft heiligen Sakrament. So hat er uns wirklich seinen Leib als Kapaun geschenkt, der für uns am Kreuz geröstet worden ist (ebd. 81). Hier herrscht geistreiche religiöse Verwirrung unter dem Deckmantel der moralisch-allegorisch-anagogischen Exegese.

Ein größerer Gegensatz zu diesen poetischen Frömmigkeitsauswüchsen einer im Abwirtschaften begriffenen Meistersingerei als die schlichte, rankenlose und tieffromme Laudenpoesie läßt sich kaum denken. Deshalb darf man wohl auch schon der wortkünstlerischen Verkörperung allgemein-frommer Impulse, welche die Erlösung zum Gegenstand haben, einen leidensmystischen Grundcharakter zuschreiben. Schlichte Innigkeit ist die Signatur von Formulierungen wie: *Si dignò per noi venire Jesu Cristo nostro sire, Volle morte sofferire Per recomparar la gente* (Monaci, *Crest. Lauda* 461) oder: *Cristo chi è di ogni dolcezza Venne a salvare lo peccatore* (*Laude del Piemonte* 3) oder: *Questa morte è stata la vita De ogni anima che fosse perita* (D'Ancona, *Origini* I 328). Volkstümliche Keckheiten können das stark Liturgische dieser Aussagen kaum erschüttern: *Sovr' a noi avea facto Lo nimico grand' acatto, Tu li desti scacco matto, Tai ke sempre sta dolente* (Monaci, *Crest. Lauda* 461). Denn ein tiefreligiöser Drang führt hier zum Heiland bürgerlicher Innigkeit, zum süßen Jesus in seiner liebenden Menschheit, zum *dolce Gesù*, d. i. nach der Verdeutlichung eines erstklassigen Kenners dieser Fragen 'der lehrende und leidende Gottessohn, der als historische Gestalt durch das heilige Land wandelt; der in bitterer Winterkälte in einem Stall geboren wird; der zum Schmerzensmann voll Blut und Wunden wurde . . ., der an der Geißelsäule stand; der auf Golgotha ans Kreuz genagelt, dessen Hände und Füße durchbohrt und dessen Herz durchstochen wurde . . ., der als Leichnam im Schoße seiner trauernden Mutter lag'<sup>20</sup>. Der Trobador Peire von Auvergne kennt schon den verzehrenden Schmerz des vor dem Kruzifix Meditierenden: *Ben deuria pessar morir Qui dregz uelhs guarda sus lo vout: Cossi dieus per nos a guerir Receup mort* (Nr. 16 ed. Zenker 127). Die Liebe zur Menschheit Christi ist einem At de Mons Weg und Voraussetzung zur Gottesliebe schlechthin: *Qui fermamen non cre, Que Critz nostre salvaire, Fo vers homz e creaire, Non pot ses est' amor Amar son creador* (At de Mons ed. W. Bernhard, *Afr. Bibl.* 12). Der Trobador Zorzi nennt den Heiland den großen Mit-Leider mit der Menschheit: *L' aut pidos Qui volc per nos murir* (Zorzi, *Lied* 1, ed. Levy 40). Die Vision des Gekreuzigten entflammt den R. Lull wie San

<sup>20</sup> A. L. Mayer, *Die Liturgie und der Geist der Gotik*, Jahrb. f. Liturgiewiss. 6 (1926) 78 f.

Francesco selbst zur großen Jesusminne: *Plac a Jesucrist per sa gran pietat Que es presentà a mi cinc vets crucifigat Per ço que el remembràs e en fos enamorat* (Obras. rim. 316). Ähnlich: *Jesus me venc crucifigat; Volc que Deus fos per mi amat* (zit. bei Peers, R. Lull 21). Aber auf diesem Gebiete der Jesusminne sind die Italiener die wahrhaft schöpferischen Bezeichner. In Italien brechen auf: *‘Una tenerezza quasi infantile . . . , i più graziosi diminutivi, i versi più dolcemente sonanti’*<sup>30</sup>. Hier rufen die Laudesi allenthalben nach dem *Dolce viso De lo re del paradiso Che è imbrasato de Maria* (Laudi del Piemonte 72). Oder man betet wie in altdeutschen Liedern zum Jesulein zart: *Bon Jesu, io mi lamento E pianso con dolore Che al mio cor sento De lo tuo dolzo amore* (ebd. 12). Das ‘liebe Jesuskind’ ist dort bekannt: *Il dolce mamolino* (ebd. 98).

Die marianische Dichtersprache wird nun ihrerseits vom Volkstümlichen her verlebendigt, wo unter zunehmendem franzi-kanischen Einfluß, unter zunehmender Ausprägung des gotischen Gefühlsrealismus, Maria in ihren Klagen, in ihrer Eigenschaft als *Mater dolorosa* unter dem Kreuze, wie als *Mater pia* mit dem Leichnam des Heilandes, selbst in lebendiger Rede ihre Empfindungen zu gestalten und auf den Hörer zu übertragen beginnt. Bescheiden sind auch hier die Anfangsstadien, so wenn in den ältesten Marienklagen öfters ein Wortspiel zum Ausdruck des Schmerzes dienen muß: *Huy matinet avie nom Maria; Ar m’es cambiat lo mieus noms en marida . . . Car vey murir sel que m’es filhs e payre* (Marienklage bei Appel, Prov. Chrest. Nr. 103) oder *Maria non sum mia, ma dolenta e smarria, Oy me dolce figl* (Lauda bei Monaci, Crest. 460). Aber schon ist Maria damit die klagende Mutter, die ihr einziges Kind verliert: *Ay laceta! yeu que faray! Que filh ni filha may non ay . . . Car perd mon payre e mon espos E mon bo filh maravilhos; Totz mon conortz perdi en un jorn. Ay laceta! ta mal sojorn* (Evang. Nicodemi bei Suchier, Denkm. 27). Nun können sich die Affekte überstürzen. Sie ist die zarte Mutter, welche die Peiniger ihres Kindes beschwört: *O Pilato, non fare l’figlio mio tormentare* (Jacopone, Lauda bei Monaci, Crest. 479). Oder sie ist die ‘Hinterbliebene’ (*rimango*), die ihren Schmerz in Koseworte ergießt — die typisch italienische Art —: *Como rimango trista adolorata! . . . Altri che ti non volgio per figlio, O dolce fiato e amoroso giglio* (D’Ancona, Origini Bd. I 197). Oder sie ist die Verzweifelte, Geängstigte, die den Tod des Sohnes nicht fassen will: *Per la dollia el core me se casca . . . Dimme, Johanni mio, s’è vivo o mortu* (ebd. I 173 f.). Oder sie ist die reflektierende Mutter, welche die schönen Erinnerungen an ihr Kind mit der Trauersituation kontrastiert: *Quant y vedeva la toa faza insi splendent . . . Me alegrava incontinent, Et*

<sup>30</sup> Nach A. d’Ancona, *Origini del teatro italiano* Bd. I S. 138.



*al present doveria piangere hogni element* (Lauda bei Monaci, Crest. 459). Oder sie ist die Tieftrauernde, die nach dem Symbol der schwarzen Kleidung verlangt: *Vestire me vorrò de negri panni Poi ch'el mio filliolo il è per morto* (D'Ancona, Origini I, Lauda drammatica 174). Oder sie vergißt in ihrem Mutterschmerz den Sinn ihrer Erlösungssendung und macht dem Erzengel Gabriel in weher Erinnerung an die Verkündigung Vorwürfe — ein sehr packendes Detail: *Ho Gabriele, tu mi salutasti: Guarda quello che tu me annuntiasti, Chi su la croce pende morto Per salvare li tristi peccatori! Ho angelo, dolce mio conforto, Tu me coronasti con gran dolore* (Laudi del Piemonte ed. Gabotto e Orsi 36)<sup>31</sup>. Oder sie verlangt nach dem gekreuzigten Sohn, um ihn zu umfassen und zu küssen: *Quanto è tristo lo mio core! He non posso arrivare a la croce Per tohare lo mio figliolo! . . . Chè ne le mia braze lo voglio prendere He tute le sue piage basare* (ebd. 36). Sie will lieber ein Marterwerkzeug sein, um ihren Sohn wenigstens berühren zu dürfen, als ferne, untätig beim Kreuz stehen zu müssen: *Dolgliosa me! or foss'io quel martello, Lo quale percosse e diede si gran busso Sopra le teste de ciascun chiavello! . . . Allora t'avarei un poco toccato Che non t'agiongo, o humile agnello!* (Pianto della Vergine in decima rima zit. bei Mazzoni, Esercitazioni sulla Letteratura Religiosa [1905] 253). Oder sie bittet Joseph von Arimathaea als zärtliche Mutter, bei der Abnahme des Leichnams recht zart und sachte zu verfahren: *Josepe mio, fa piano piano, Che non te lli accosti con quisto martellu. Abbi avvertenza alla bella mano: Oimè, passata l'à quisto chiavello* (A. D'Ancona, Origini I 178). Ja — in äußerst poetischer Form — beschwört sie das Kreuz, sich zu neigen und ihren lieben Sohn zurückzugeben: *Io ti prego, alta croce, Che tu debi inclinare He render me lo mio dolce figliolo A mi chi sono la soa madre* (Laudi del Piemonte 33). Lyrische Lauden zeigen uns manch rührende 'Pietà': *Puoi che l'ave entra le braccia, Non finava lui abbracciare; Par che l'cor li se desfaccia* (Lauda, Monaci, Crest. 468). Nicht dramatische Dichtung versucht die Beschreibung von Mariens Schmierzen im Stabat-Mater-Ton: *Sa mayre plora e sospira, Sos vestio romp, sos pels estira* (Ev. Nicodemi, Suchier, Denkm. 26), oder tatsächlich an Thomas von Celano anklingend: *Quella pena t'er 'amara ke l'videre stare in ara; com agnello . . . Quel te fo dolor de parto ke l'videre conficto 'n quarto* (Lauda bei Monaci, Crest. 461). Umständlicher als die Schule der Italiener, schwächer und plumper bei diesem Thema als jene zeichnet seine *Mater dolorosa* der franziskanische Katalane R. Lull: *Sentio nostra dona per son fill gran dolors, Tant que tota estava en*

<sup>31</sup> Vgl. hymnisch: *O Gabriel, illud ave, Dulce nimis et suave Nunc dat mihi gemitum, Nunc vertuntur in moerorem Et in luctum et dolorem Nunciata gaudia*. Aus Bernardini de Bustis, *Rosarium sermonum*, zit. F. Ermini, *Lo Stabat Mater* (Città di Castello 1916) 24.

*sospirs e'en plors; . . . Lo seu cors sant verge tot era 'n grans suors; La suas mans torcia, é cridava: — Senyors (Obras rimadas ed. Ros-selló 141).*

Die speziellen Impulse der *Mater Dolorosa*-Thematik erreichen so bei den *Laudesi* ein Sicheinfühlen mit Christi Mutter in Jesu Leiden und Tod: *Chi aves uvi li dolor e li cri Che Sancta Maria . . . fis . . . Li saria crepà lo cor cum gran pieta (Lauda, Monaci, Crest. 458)*. Oder als Auf-forderung Mariä stilisiert: *O vui, che amate Cristo lo mio amore, Ponite mente ali miei dolori (G. Ferraro, Raccolta di Sacre Poesie Popolari [1877] 20, ähnlich 33)*. Durch die Anlehnung an Maria als *dramatis persona* erfolgt echter neuer Ansporn zum Sichversenken in Leiden, Sterben, Wunden Christi, schließlich ein bis zur unstillbaren Liebe gesteigertes Sicheinfühlen in den leidenden Heiland selbst, ja eine lebendige *Imitatio Christi*, ein Mit-Leiden und mystisches Mit-Sterben. Mit den vielen Ausdrucksmöglichkeiten der Marienklagen, mit den ekstatischen Christusbezeichnungen durch franziskanische Wertbegriffe, die sich alle an den brennend geliebten Crucifixus wandten, scheint eine volkstümlich-religiöse dichtersprachliche Höchstleistung erreicht. Das wesenhafte Buch von Filippo Ermini, *Lo Stabat Mater e i Pianti della Vergine nella Lirica del Medio Evo*, auf das ich mich hier be-ziehen muß, sagt Entscheidendes über den gelehrten Anteil an der poetischen Gestaltung franziskanischer Leidensmystik aus. Ermini findet sie schon ausgebildet bei Sankt Bonaventura in lateinischen Versen wie:

Crucifixe, fac me fortem,  
Ut libenter tuam mortem  
Plangam, donec vixero.  
Tecum volo vulnerari,  
Te libenter amplexari  
In cruce desidero (*Opera* VIII 669, zit. bei Ermini 105).

Im *Stabat Mater* kehrt dieselbe Ausdrucksart der Leidensmystik wieder, nunmehr affektverstärkend gebrochen an dem Medium Mariä:

Fac me tecum pie flere,  
Crucifixo condolere  
Donec ego vixero;  
Juxta crucem tecum stare  
Et me tibi sociare  
In planctu desidero (Str. 7 vgl. Ermini 34).

Ermini zeigt dann an den Varianten des *Stabat Mater*, wie diese indirekte Leidensmystik stürmischer wird: *Fac, ut ardeat cor meum In amando Christum deum etc. (Str. 5, Ermini 31)*. Die Vertiefung in die Einzelheiten des Leidens Christi werden breitester Volks-dichtung in den *Laude (drammatiche)* ebenfalls indirekter Antrieb zu

mystisch-erbaulichem Gefühl und Ausdruck<sup>32</sup>. Da wird appelliert an die Schande des Verbrechertodes der Kreuzigung: *Amore verace, Troppo amasti lo peccatore! Per meter infra quello pace, Sei morto a tal dishonore* (*Laudi del Piemonte* 34). Da wird an den heimtückischen Verrat des Judas erinnert, dessen Treulosigkeit jedem, der den Herrn liebt, Tränen entlocken muß: *Pianzemo con tristezza, gente, La morte de Dio onnipotente, Che fu venduto per niente Da Juda falso et traditore* (ebd. 121). Die Tränen — die Gnade der Tränen — sollen den Leichnam Christi erweichen, zum Leben zurückzukehren, d. h. praktisch im gläubigen Herzen lebendig zu werden: *Piangi dolente et getta suspiri, Chè t'ai perduto el dolce tuo sire, fosse per pianto mo l' fai revenire A lo sconsolato tristo mio core* (Jacopone da Todi, *Lauda* 68, ed. Ferri 106). Bedeutsam ist, daß nur die lateinischen Versionen und Variationen des *Stabat mater* in die Volkssprache übertragen werden, welche die meisten affektischen Momente enthalten, deren volkstümliche Herkunft wir nun kennen, wie z. B. die seit Jacopone da Todi vergöttlichende Christusbenennung (*Lux*) für den leidenden Heiland, die Skizzierung des geneigten 'Hauptes voll Blut und Wunden' und die Hinzufügung der Einzelheiten der Passion:

Stabat iuxta Christi crucem  
Videns pati veram lucem  
Mater regis omnium;  
Vidit caput coronatum  
Spinis, latus perforatum,  
Vidit mori filium.

(Missale v. Yorck 1390, Ermini 149.)

Stava la Vergin sotto della cruce,  
Vedea patir Jesu, la vera luce,  
Madre del re di tutto l'universo.  
Vedeva il capo che stava inchinato  
E tutto il corpo ch'era tormentato  
Per riscattar questo mondo perverso.

(Ermini 151.)

Die Geißlerekstasen der Disciplinanti werden lebendig hinter leidensmystischen Ausrufen wie: *O alma, noi el trovammo su nella croce appiso, Morto lo ce lassamo, tutto battuto et alliso; Per te a morir s'è miso, caro t'à comparato* (Jacopone, *Lauda* 75, Ferri 116). Wie wird das 'Alter Christus fieri', die spätere spanische 'transformación en el Amado' zwingend in dem Ausdruck der leidensmystischen Unio: *Amor, amor, Jesù si delectoso, Tu me t'arendi en te transformando . . . Jesù, speranza mia, abyssame en amore* (ebd. Nr. 90 S. 144). Oder gesteigert bis zum Paroxysmus der Wundenmystik:

<sup>32</sup> Auch in den deutschen Passionsspielen dürfte dieser Sachverhalt eine große Rolle spielen. Auf jeden Fall hat Rudolf Grieshammer, *Sprachgestaltende Kräfte im geistlichen Schauspiel des deutschen Mittelalters* (1930) 39 darauf hingewiesen, daß im Frankfurter und Alsfelder Passionsspiel die Breite der Kreuzigungsszenen nicht mit 'Freude an Grausamkeiten' erklärt werden könne, zumal die Schächerkreuzigungen ganz stumm oder nebensächlich behandelt würden. Auch die Auffassung von G. Cohen, *Le Théâtre en France au Moyen-Age I* (1928) 272, daß die Entwicklung vom liturgischen Spiel zum Volksschauspiel lediglich Verrohung und Barbarisierung bedeute, könnte in diesem Sinne eine Berichtigung erfahren.

*Quando sarò lo abissato, Facendo melodia Dentro dal tuo costato? Altro da ti non voria Se non star li sempre serato, Oymè Jesù, oymè, L'amor me strenze oymè* (Bianco da Siena in *Poesie popolari religiose del Secolo XIV*, ed. Ferraro [1877] 64), oder: *Finito in croce Jesù tanto amoroso Per la sua carità, O mansueto agnello e grazioso... Fame si inabissare Che altro chel peccà non vedi in mi* (ebd. 72). Die sich läuternde Seele singt ein mystisches *Ave Crux, spes unica*, bei dem sie sich ermutigt, zum Kreuz zu eilen, an dem hl. Blutquell zu trinken und an diesem Brunnen der Liebe jubelnd zu sterben: *O anima mia secca... Currece a beber l'esca, questo fonte potare, Loco te enebriare; et non te ne partire, Lassatece morire al fonte innamorato* (ebd. 93). Mit verwischten Grenzen geht so Kreuzesmystik in eucharistische Mystik über. Ein wunderschönes Sonett, das man 'O salutaris hostia' betiteln könnte, läßt dies von der anderen Seite her erkennen: *O salve, sancta ostia sacrata Immaculata, sangue e carne pura... Oltra misura fusti tormentada, Morta, lanzata, misa en sepultura, Da la summa natura suscitata E realzata sopra ogn'altra altura... Corpo sacrato, en pane te vedimo E certi simo che verasimente Se' Cristo omnipotente et Deo carnato* (Guglielmo d'Otranto bei Monaci, *Crest.* 210 f.). Die Reflexe dieser innigen, liturgisch so richtigen Verbindung von Kreuzes- und Kommunionmystik sind übrigens selten. Doch sei ein Ausdruck des Gonzalo de Berceo in diesem Sinne notiert: *Comulgo... el cordero sin lana* (*Milagros* ed. Hämel 40), der aber in dieser einen Zeile schon als Spanier ins Konzeptistische (*sin lana*) absinkt.

Der 'stumme Jubel' der franziskanischen Mystik kann sich an der Kreuzesmystik nur durch Selbstreflexion auswirken, wie etwa: *O pianto gaudioso, pieno d'amiranza, Pianto delectoso, pieno di consolanza* (Jacopone, *Lauda* 61 S. 92). Deshalb braucht er neue numinose Objekte, die rein menschlich betrachtet an sich Gegenstände des Jubels sind. Aus der literarischen Tradition fließen dem Franziskanertum da zwei Vorwürfe dieser Art zu, die Inkarnation und die ewige Seligkeit. Jubel ist schon das Kennzeichen provenzalischer Würdungen der Inkarnation: *Ben fo bela la joia e ben i ac bel present Can tot lo gaug de gloria trastot enteirament Si adombret en tu* (Maria) *Pel nostre gueriment* (Sünders Reue bei Suchier, *Denkm.* 231). In Italien wird dieser Jubel mit *versi sdruciolì*, mit Deminutiven, mit Häufungen unterstrichen; er wird menschlicher, intimer: Inkarnationsfreude wird zu Geburtsfreude, zu Weihnachtsfreude, wird franziskanische Krippenfreude: *Un degno santo e divoto miracolo, Qual fia di Cristo Maria tabernacolo* (A. D'Ancona, *Origini* I 377) oder mit typisch franziskanischem Armutseinschlag: *A te venne lo signore Con grande humilitade. Per te vose naser con povertade Da una povera fantina In una caseta pechenina Senza richeza nè honore* (*Laudi del Pie-*



monte 4 f.). Hier schwingt noch der Ton der Liturgie wie im Sonnen-  
gesang mit. Dazu tritt Fra Angelico-Stil: *In la dolce (!) casa . . . uno  
fantineto . . . iacea povereto Con la vergene Maria* (ebd. 9) oder mit  
verstärktem Dolce-Motiv: *Lo dolce Jesu Cristo In Bethalem è nato.  
Li anzeli vano cantando Canti de gran dolzore* (ebd. 6). Auch die  
Cantastorie berichten in diesem Ton *che la figlia di Santa Anna Conce-  
pessi quel vago e bel bambino con tanta povertà nella capanna (Istoria  
di Susanna in Romania 1913 p. 55 Vs. 9—12)*. Oder der Jubel der  
Freude kommt aus dem Munde Mariä selbst: *Figliuol, gaudio perfecto,  
Ched io sentie a la tua nativitate! Strengendomet' al pecto . . . Tu si  
me daie de quil gaudi' eterno, O figliuol tenerello* (D' Ancona, *Origini*  
I 138). Fra Jacopone kennt auch die zärtliche, indiskrete Frage des  
Gläubigen, der sich mit Maria an der Kindheit Jesu, dem göttlichen  
Bambino, liebend berauscht: *O Maria, cosa facivi Quando tu lo vedivi?  
. . . Quand esso ti sugea, L' Amor che ti facea?* (Lauda: *Laudiam  
l' Amor divino — Jesù, quel bel fantino*) oder noch 'bürgerlicher',  
aber im Liebestaumel mystisch-grandios bleibend, der ureigenste Ton  
Fra Jacopones: *Quand' esso ti guardava E mamma ti chiamava Come  
il cor non scopiava, Matre di Dio vocata?* Seligkeitsjubil ist ein  
besonderes Charakteristikum der franziskanischen Lyrik, die sich ja  
mit Christus gewissermaßen durch Leiden und Sterben zu Triumph  
und Glorie durchringt: *O iubil, dolce gaudio* (Jacopone, *Laude*, Ferri  
118), *gaudio beato* (ebd. 49). Bildhaft steigen Paradiese wie bei Fra An-  
gelico auf, in denen die seligen reinen Jungfrauen im Reigen das göttliche  
Lamm umtanzen: *Li virgini santissimi, quella amirabel schera, Davançi  
Gesù Cristo tutora è 'nprimera, E sopra li altri tuti si porta la bandera . . .*  
(Giacomino da Verona bei Monaci, *Crest.* 381). Bei Dante wird dieser  
Seligkeitsjubil eine der wesentlichsten dichterischen Gestaltungskräfte  
des 'Paradiso'. Er wird himmlische Liturgie schlechthin. Der Pyrenäen-  
halbinsel ist dieser Jubel nicht unbekannt: *El sant Covent Celestial, Hon  
lo sant cor angelical Incessament Canta cell canon tan placent Melodios:  
Gloria a Deu tot poderos* (Bernart de Vinclera, *Testament* bei Denk,  
*Katal. Lit.* 287).

Im Gegensatz zu der sich vom 12. zum 15. Jh. tragisch steigernden  
Todesangst des Nordens verläuft im Süden eine Linie seliger Bejahung  
des leiblichen Todes unter franziskanischem Einfluß, die auf die außer-  
italienische Romania kaum übergreifend, von San Francesco bis Petrarca  
reicht. Hier die Parole: *Laudatu si, mi signore, per sora nostra morte  
corporale . . . Beati quilli ke se trovarà ne le tue sanctissime voluntati,  
ka la morte secunda non li poterà far male* (Sonnenengesang) und bei  
Petrarca die Worte der seligen Laura: *La morte è fin d'una prigionie  
oscura Agli animi gentili . . . Ed . . . il morir mio che sì t'annoia, Ti  
farebbe allegrar, se tu sentissi La millesima parte di mia gioia.*

Jubelhaft ist jede Ausdrucksgeste der Religiosität der *ioculatores Domini*. Daher strotzt sie von Apostrophen, Prosopopöen, wie sie der Anrede ekstatischer Gebethaltung entspricht. Sie stammelt entzückt ständig die entscheidenden Worte: *Amor, amore grida tutto l' mondo, amor, amore omne cosa clama* (Jacopone 144) oder: *Clama la lingua e l' core: amore, amore, amore* (ebd. 126). Aber mit der Verzückung paart sich immer wieder die feierliche Demut, die den Poverello zur Erde fallen ließ, wenn er auch nur in weiter Ferne eine Kirche erblickte. Feierliche Demut im Stil bleibt das Bindeglied der franziskanischen Wortkunst zur Liturgie. Charakteristisch in dieser religiösen Dichtung sind die feierlichen Verbalabstrakten auf *anza*, ein numiniertes provenzalische Erbe: *perdonanza, offensanza* (Sünde), *amanza, consolanza, beninanza*.

Tief religiös und ganz im franziskanischen Blickwinkel zu sehen ist die Gestaltung des praktischen Problems Sünde und Heiligkeit. Sündigen heißt mit mystischem Anachronismus den Heiland von neuem kreuzigen, von neuem peinigen: *A Cristo dolce amore, mortal date frite* (Fra Jacopone bei Monaci, *Crest.* 472); um irdischen Lohn Christus von neuem dem Tod überliefern: *Se credessin fare un grande acquisto, Un' altra volta ueciderebbon Cristo* (D'Ancona, *Origini* I 213); Christus im abgewiesenen Bettler verletzen: *Quando el povero demandava, E io en sua persona stava; Sempre m' avete crucifiso E renovato el mio tormento* (ebd. I 148). Daß das Betrachten des Leidens Christi das Heilmittel gegen alle Sünde unbedingt sein müßte, ist dem franziskanischen Prolog einer *Sacra Rappresentazione* daher selbstverständlich: *Nel mondo è sì poca fede Che apena se crede quello che se vede. Vi mostrerò cum ardente desio La passione del figliuol de Dio. La vederete sì aspera e dura: Credo del mondo più non averete cura* (D'Ancona, *Origini* I 316). Ganz franziskanisch empfindet auch wieder der Spanier Gonzalo de Berceo den Sünder als Bruder des Judas: *de Judas hermano* (*Milagros* 23). Am Leiden Christi muß der Mensch, der nicht gerade ein neuer Unhold-Judas ist, zum vollkommenen Christen sich wandeln; die Reuetränen müssen ihm ausbrechen: — *Quis est homo qui non fletet?: O qual è peccator che non piangesse Vedere il mio filliolo tormentatu, Che tucto quanto non se ne affligesse, Guardando alla feruta del costatu* (D'Ancona, *Origini* I 181).

Heiligkeit ist daher hier die Lebens- und Leidensnachfolge Christi in entscheidendsten Punkten. Ein Heiliger ist, wer seine Feinde liebt wie der Heiland: *Per li soi crucifixor dolzament ha prià . . . A zo che noi peccator perdono a li inimì* (*Lauda* bei Monaci, *Crest.* 460). Die Heiligen sind nach San Francesco selbst: *Quilli ke perdonano per lo tuo amore Et sostengo infirmitate e tribulatione* (*Cantico del Sole*, Monaci, *Crest.* 31). Eine Heilige ist die reine Frau: *Quella ke*

*tene casto corpo e core! Vivere in carne for voler carnale È vita angelicale . . . Reina tale è sponsa a Re maggiore* (Guittone d'Arezzo bei Monaci, *Crest.* 190). So erstürmen, durchsetzt mit dem franziskanischen Sauerteig, alle Stände, Gruppen, Geschlechter, Berufe den Himmel als Nachfolger Christi, wie man noch an der späten sachlichen Konstatierung des spanischen Hidalgo Jorge Manrique sehen kann: *Los buenos religiosos Gananlo* (sc. *el cielo*) *con oraciones Y con lloros (!)*, *Los caballeros famosos Con trabajos y afflicciones (!) contra moros* (*Coplas en la muerta de Su Padre*, Str. 36).

Aus dem Franziskaner- und Laudesi-Bereich dringt die Christusliebe und die Wundenmystik als letzte religiös-konkrete Kristallisation auch in die Gebildetenkreise. Diese geben, wie es scheint, diesem Frömmigkeitszentrum von neuem einen liturgischen Gehalt, sie lassen das Historische noch mehr zurücktreten zugunsten des Sakramentalen. Jetzt zeigt sich deutlich, daß in dem Erbe San Franciscos und Bonaventuras volkstümliche und liturgische Frömmigkeit nie ganz auseinandergefallen waren. Literarisch wird die neue Akzentverschiebung vom Historischen zum Liturgischen deutlich in den Schriften der hl. Katharina von Siena. Sie singt — wenn auch nur in Prosa — das hohe Lied vom Blute Christi. Bertoni hat die entscheidenden dichterischen Ausdrücke dafür in seiner Arbeit über die Sprache der Heiligen zusammengestellt, die in ihrer glühenden Liebeskonkretheit trotz des mystisch-liturgischen Bezuges überraschen, übrigens eine typische Stilhaltung weiblicher Heiliger<sup>33</sup>. Das hl. Blut bedingt bei Santa Caterina die Heilandsbenennungen. Christus ist für sie das zur Ader gelassene Lamm (*l' Agnello svenato*), das seines Markes beraubte Lamm (*L' Agnello smioldato*), eine wunderbare Rose (rot!), die am Kreuze ihre Frucht trägt (*una maravigliosa rosa che dà il suo frutto sulla croce*), ein immer offenes Buch mit fünf roten Initialen. Das hl. Blut selbst sprudelt aus der Seitenwunde wie das Wasser aus der Quelle (*zampilla dal costato del Redentore come l'acqua dalla sorgente*), die hl. Seitenwunde ist ein Weinhaus auf der Brücke von der Erde zum Himmel. Wir Menschen selbst sind das Gefäß zum Auffangen des hl. Blutes, das über das Kreuz herabströmt, das in unserem Innern aufgerichtet ist. Wir sollen uns im Blute Christi ertränken (*annegare*), baden (*bagnare*), berauschen (*inebbriare*), sättigen (*saziare*), kleiden (*vestire*), wiedertaufen (*ribattezzare*), wir sollen darin das Auge des Geistes waschen (*lavare l'occhio dell'intelletto*). So jubelt S. Caterina, die jeden Brief mit einem Memento des Blutes Christi beginnt, gleichsam im Blute Christi. Und dieser Jubel ist ein typisches Bindeglied der

<sup>33</sup> Giulio Bertoni, *Il linguaggio mistico di Santa Caterina da Siena* in 'Lingua e Pensiero' (Firenze 1932) 85—109. Die nicht belegten Beispiele sind dieser Arbeit entnommen.

Heiligen zu der Franziskanerbewegung. In Franziskanerjubil (*Oh dolce amore*) taucht sie ihre bezeichnende Verdeutlichung der *Unio mystica* als eines Zusammengekittetwerdens von Mensch und Gott mit dem Mörtel des hl. Blutes: *Oh dolce amore inestimabile, tu hai unita e conformata la creatura col Creatore. Hai fatto come si fa della pietra che si conforma colla pietra . . . se metteci la calcina viva intrisa coll'acqua . . . : haici messo in mezzo il sangue intriso nella calcina viva della divina essenza per l'unione che hai fatta nella natura umana* (*Lettere scelte* ed. Tommaseo 99). Caterina kennt einen Jubel des Blutes (*uno giubilo del sangue*), wie sie anläßlich der berühmten Hinrichtung schreibt (A Papa Gregorio XI). Denn das hl. Blut ist nicht nur das Unterpfand der p̄ri vat en Mystik, es ist das Unterpfand der eucharistischen Gemeinschaftsmystik der Kirche. Diesen Gedanken wird S. Caterina nicht müde zu unterstreichen. In klassischer Sentenz schreibt sie ihn dem Papste: *Il tesoro della Chiesa è il sangue di Cristo* (A Papa Gregorio XI, D'Ancona-Bacci I 552). Als Wissende um den Sinn und Wert der Kommunionmystik richtet sie eine begeistert-eindringliche Exhortatio an die Gattin des Bernabò Visconti: *Corriamo tutti fedeli cristiani all'obietto di questo sangue, dietro all'odore suo. Allora diventeremo veramente ebbri d'esso sangue, arsi e consumati nella divina dolce carità; fatti saremo una cosa con lui* (L. sc. 31). Ihr innigstes, franziskanisches 'dolce'-Gebet gilt der richtigen Verwaltung des in der Kirche, dem *corpus Christi mysticum*, immerdar fließenden hl. Blutes: *O Verbo dolce, Figliuolo di Dio, Tu hai riposto questo sangue nel corpo della santa Chiesa; vogli che per le mani del tuo vicario ci sia ministrato* (L. sc. 17). Als der Purpurschein dieser grandiosen katharinischen Blutmystik in Dichtung und Kultur, zusammen mit dem Glanz der Leidensmystik der Lauden, längst wieder verblaßt ist, also rund 200 Jahre später, finden die mystischen Bedürfnisse Michelangelos immer noch einen Ansatz zu dichterischer Betätigung am Thema des hl. Blutes. Insbesondere ist das jedoch der Fall bei Vittoria Colonna. Sie will mit der Tinte des hl. Blutes das Leiden Christi in ihr Herz schreiben (*Sia . . . puro inchiostro il prezioso sangue . . . Si ch'io scriva nel cor quel ch'ei sostenne* — Geistliche Sonette ed. Arndts 2). Mit der geöffneten Seite wirbt der Heiland vom Kreuz herab um unsere Liebe (*Col lato aperto su dal santo legno Ne chiama*, ebd. 94). In der geöffneten Seite zeigt er dem Menschengestalt seine Geheimnisse (*I secreti suoi nel lato aperto Le mostra* 72). Die Engel versuchten der Menschheit Schuld zu sühnen, aber Gott Vater sprach, daß nur Christi Blut Genugtuung bieten kann (128). Mit seinem eucharistischen Blut tränkt er uns seitdem immer: *Col dolce sangue suo ne ciba sempre* (142).

Unsere Betrachtung zeigt deutlich, in welcher Weise die romanischen Dichtersprachen des Mittelalters Liturgie und Volksfrömmigkeit nützen. Die dichtersprachliche Gestaltung, die um Maria, Christus, Gott



Vater und die Trinität sich bemüht, paßt das volkssprachliche Gewand den lateinisch-hymnischen Vorbildern an, die beim Eintritt der Vulgärsprachen in die Literatur schon alles Sagenswerte gesagt haben. Daher bleibt nur die Wahrung liturgischer Würde in Rhythmus und Feierlichkeit oder deren Auflösung durch barockes Spiel möglich. Schöpferische sprachliche Möglichkeiten entstehen erst mit neuen religiösen Erregungszentren. Dazu gehört die Dreifaltigkeitsmystik Ramón Lulls in Katalonien und die franziskanische Bewegung mit ihrer Leidensmystik in Italien. Während Lull in seinem schöpferischen Trinitätsrhythmus und einer neuen Metaphorik vereinzelt bleibt, hat die italienische Bewegung eine ungewöhnliche Fernwirkung in den Raum wie in die Zeit. Sie ist volkstümlich und volksfromm im besten Sinne des Wortes. Aber ihre sprachlichen Ausdrucksformen sind merkwürdigerweise nicht grob vermenschlichend, sondern sie halten ganz deutlich liturgischen Kontakt. Das erscheint nun insofern nicht mehr überraschend, als eben die neuen frommen Affekte auch in Italien zunächst nur von der imitativen und formalen liturgischen Haltung der provenzalischen Dichtersprache zehren können. Die spontanen neuen Gefühlsausbrüche in Sprache und Stil finden so die notwendige Regelung, Dämpfung, Drosselung. So kann die Sprache der volkstümlichen Lauden in die fromme Sprache der Gebildeten zurückströmen und hier wieder unschwer bewußt liturgischen Gehalten dienstbar gemacht werden.

# Neue Zeugnisse für das Kultmysterium.

Von Odo Casel OSB (Maria Laach).

Wenn heute ein neuer Drang zu den Kirchenvätern hin und ein neues Verständnis für ihre Schauweise in der christlichen Theologie und vielleicht noch eher und stärker in den Herzen der gläubigen Christen erwacht, so ist das nicht etwa bloß eine Verlagerung des wissenschaftlichen Erkenntnistrebens, das sein „Interesse“ einem neuen Gegenstande zuwendet, sondern eine geistesgeschichtliche Strömung, die aus tieferen Quellen hervorbricht und daher auch zu höheren Zielen emporträgt. Es ist, mit einem Worte gesagt, ein Teil jener „Wende zum Mysterium“, die heute in einer Art Gegenstoß gegen die Entgötterung und Rationalisierung der Welt sich auf allen Geistesgebieten, bald stärker, bald schwächer, auswirkt<sup>1</sup>. Die Kirchenväter werden nicht mehr bloß „wissenschaftlich“, d. h. literarisch, historisch, ästhetisch, dogmatisch usw. gewertet, sondern in erster Linie religiös und „theologisch“ (dieses Wort im Sinne lebendiger Gottesbeziehung genommen), d. h. als Vertreter einer religiösen Tradition, die sich wesentlich von der der Neuzeit abhebt. Sie gelten wieder als die wichtigsten und hervorragendsten Darsteller einer für das Christentum vorbildlichen Geisteshaltung, die ganz in der von Christus geoffenbarten Gotteswelt lebt und atmet. Mit anderen Worten: Sie sind nicht Gelehrte oder Forscher, auch nicht „religiöse Menschen“, sondern in erster Linie Zeugen (Martyrer), da sie von dem Zeugnis ablegen, was sie durch Gott besitzen, was sie durch die lebendige Überlieferung der Kirche überkommen und durch die Glaubensschau (Gnosis) erkannt haben. Was von den Aposteln gilt, daß sie Zeugen sind, von Gott bestimmte Augen- und Ohrenzeugen der Gotteserscheinung im Fleische, das gilt auch von diesen Männern, die deshalb mit Recht den Ehrentitel „apostolisch“ erhalten haben. „Ein apostolischer und prophetischer Mann“, das gilt als höchstes Lob des hl. Bischofs und Martyrers Polykarp und so vieler anderer<sup>2</sup>.

Christentum ist ja wesentlich nicht eine Lehre oder ein Sittensystem, sondern Offenbarung Gottes, Epiphanie Gottes unter den Menschen, Gegenwart göttlicher Kraft und Weisheit, Aufleuchten gött-

<sup>1</sup> Vgl. das I. Kap. meiner Schrift *Das christliche Kultmysterium* (1932).

<sup>2</sup> Martyr. Polykarps 16, 2 Πολύκαρπος, ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικὸς γενόμενος ἐπίσκοπος τε τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας; vgl. 19, 2 σὺν τοῖς ἀποστόλοις καὶ πᾶσιν δικαίοις ἀγαλλιώμενος . . . S. auch Ad. Harnack, *Mission u. Ausbreitung* <sup>4</sup> (1924) 355 Anm. 1.

lichen Lichtes und Strahlen göttlicher Wärme unter den Menschen. Gott sandte Christus, Christus sandte die Apostel, die Apostel übergaben die heilige Überlieferung ihren Nachfolgern für die Ekklesia. Die Propheten und Lehrer, die neben den Aposteln stehen, dann die Bischöfe, die in die Nachfolge der Apostel eintreten, tragen das göttliche Gut durch die Jahrhunderte. Sie alle sind Zeugen, Väter, die ihren pneumatischen Kindern das Erbe weitergeben. Einige unter ihnen sind durch Altertum, Weisheit, Heiligkeit, Anerkennung der Kirche besonders ausgezeichnet; sie heißen in einem besonderen Sinne Väter der Kirche. Ihr geisterfülltes Sprechen ist das Fortzeugen der göttlichen Tradition in der Kirche; es ergänzt und deutet die Tradition der Schrift, steht in engster Verbindung mit dieser, ist aus demselben Pneuma Gottes hervorgegangen. Der lebendige Gotteshauch, der in der Kirche lebt, gibt auch der Schrift erst das letzte Leben. Deshalb sind Schrift und Tradition mit gleicher Ehrfurcht zu umfassen, wie das Tridentinum im Anschluß an Aussprüche der Väter sagt<sup>3</sup>.

Erste und entscheidende Aufgabe der Väter ist es also, Zeugnis abzulegen, die Überlieferung weiterzugeben. Das ist aber keine tote Weitergabe erstarrter Formeln und Lehrsätze, sondern lebendige, liebende Vertiefung in den göttlichen Schatz, der damit nicht im Wesentlichen zunimmt, aber seinen Reichtum entfaltet. Klemens von Alexandria zeigt an einer persönlich gefärbten Stelle deutlich, wie die Alten diese lebendige Weitergabe der heiligen Überlieferung auffaßten. Er spricht im I. *Stromateus* von seinen Lehrern im Christenglauben, Männern voll Pneuma und Logos, die ihm die christliche Lehre übergaben und ihre Tiefen erläuterten. An letzter Stelle führte ihn Gott zu jenem Lehrer (Pantainos), von dem er sagt: „Als wahrhaft sizilische Biene las er die Blüten der prophetischen und apostolischen Wiese ab und zeugte in den Seelen seiner Hörer den reinen Honig der Gnosis“. Dann fährt Klemens fort:

„Jene empfangen die wahre Überlieferung der seligen Lehre unmittelbar von Petrus, Jakobus, Johannes und Paulus, den heiligen Aposteln, wie ein Kind vom Vater, bewahrten sie und kamen mit Gott, um jene ererbten und

<sup>3</sup> Vgl. weiter unten den Text von Basileios d. Gr., *Über das hl. Pneuma* 27. Abendländische Zeugnisse, spez. für die Liturgie, sammelt J. Brinktrine, *Der dogm. Beweis aus der Liturgie* (*Scientia Sacra*, Festg. Kard. Schulte [1935] 231–251). Tridentinum sess. IV (n. 783 Denzinger<sup>18–20</sup>): Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina synodus . . . perspiciscensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab apostolis acceptae aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt; orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti . . . nec non traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tamquam vel ore tenus a Christo vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in Ecclesia catholica conservatas pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur.

apostolischen Samenkörner auch in uns niederzulegen. Und ich weiß wohl, daß sie sich freuen werden, nicht als ob sie an dieser Ausführung hier Freude hätten, wohl aber an der Bewahrung durch Aufzeichnung. Eine solche Skizzierung gebührt ja einer Seele, die die selige Überlieferung unverrückt bewahren will; 'über einen Menschen aber, der die Weisheit liebt, freut sich sein Vater' (Prov. 29, 3). Brunnen, die ausgeschöpft werden, geben durchsichtigeres Wasser; solche, aus denen keiner trinkt, werden stinkend. Der Gebrauch bewahrt das Eisen lange; ungebrauchtes rostet. Kurz gesagt: Übung gibt Gesundheit an Geist und Leib . . . Wenn einer lehrt, lernt er dazu, und der Sprecher hört oft zu zusammen mit denen, die auf ihn hören; denn 'einer ist der Lehrer' sowohl des Sprechers wie des Hörers, der Geist und Wort hervorquellen läßt. Deshalb hat der Herr nicht verboten, auch am Sabbat Gutes zu tun, sondern erlaubt, die göttlichen Mysterien und jenes heilige Licht den Befähigten mitzuteilen"<sup>4</sup>.

Was Klemens hier von dem kirchlichen Lehrbetrieb der ältesten Zeit andeutet, zeigt uns, daß auch die theologische Forschung (die Theologie im engeren Sinne) ganz auf der Überlieferung aufbaute, auf dem prophetischen Worte der Schrift und der ungeschriebenen apostolischen Überlieferung. Das theologische Denken bewegt sich ganz innerhalb des heiligen Bezirks der Offenbarung des Christumysteriums. Es benutzt nicht bloß die Offenbarung als Material zum Aufbau großartiger Systeme, sondern geht in dem heiligen Umkreis umher und erforscht seine Tiefen. Jener Zeit war die „spekulative“ und „positive“ Theologie noch eine Einheit, da sie ihre „Gnosis“, d. h. Glaubensschau und Glaubenswissenschaft, auf der Schrift und der ungeschriebenen Tradition aufruhen ließ. Die gesamte Theologie war Schrifttheologie. Auch hier kann uns Klemens von Alexandria einen Einblick verschaffen:

„Wie wenn einer, gleich den von der Kirke Verzauberten, aus einem Menschen zum Tiere wird, so gibt der es auf, ein Mann Gottes und dem Kyrios getreu zu sein, der da gegen die kirchliche Überlieferung ausschlägt und zu den Ansichten menschlicher Sondermeinungen abspringt. Wer aber von diesem Truge zurückkehrt, auf die Schrift hört und sein Leben der Wahrheit anheimgibt, der wird aus einem Menschen zu einem Gott. Denn wir haben als Urquell (Prinzip) die Lehre des Kyrios, der durch die Propheten, durch das Evangelium und durch die seligen Apostel 'vielfältig und vielteilig' vom Urquell zum Endziel der Glaubensschau führt. Wenn einer aber glaubt, der Urquell bedürfe noch eines anderen (Urquells), dann wäre jener ja nicht mehr wirklich der Urquell . . . Mit Recht umfassen wir im Glauben den unbewiesenen Urquell und nehmen zum Überfluß auch noch die Beweise über den Urquell aus dem Urquell, und so werden wir durch die Stimme des Kyrios zur Erkenntnis der Wahrheit erzogen. Auf Menschen, die einfachhin

<sup>4</sup> Strom. I 11, 2—13, 1. Man beachte hier die Verbindung *προφητικοῦ τε καὶ ἀποστολικοῦ λειμῶνος* (s. Anm. 2), besonders auch die Mysteriensprache, die, wie Basileios uns gleich zeigen wird, zur Tradition gehört: *παράδοσιν . . . παῖς παρὰ πατρὸς ἐκδεχόμενος* (11, 3): *μεταδιδόναι τῶν θεῶν μυστηρίων καὶ τοῦ φωτὸς ἐκείνου τοῦ ἁγίου* (13, 1).



ihr Urteil aussprechen, hören wir nicht; kann man ihnen doch ein entgegengesetztes Urteil gegenüberhalten. Wenn es aber nicht genügt, einfach seine Meinung auszusprechen, wenn man vielmehr das Behauptete glaubwürdig machen muß, dann erwarten wir nicht daß Zeugnis von Menschen, sondern werden in der Frage zum Glauben geführt durch die Stimme des Kyrios, die zuverlässiger ist als alle Beweise, oder vielmehr, die allein Beweis ist. In Bezug auf dieses Wissen sind die, die die Schrift nur gekostet haben, die (einfachen) Gläubigen; die andern aber dringen tiefer ein und sind genaue Kenner der Wahrheit: die Gnostiker; denn auch in den weltlichen Dingen haben die Fachleute etwas voraus vor den Laien und gestalten über die gewöhnlichen Gedanken hinaus Besseres. So werden auch wir, aus den Schriften über die Schriften volle Beweise bringend, aus dem Glauben beweiskräftig überzeugt“<sup>5</sup>.

Wir sehen hier die theologische Denk- und Arbeitsweise der Väter vor uns. Es ist eine *pneumatische* Wissenschaft, insofern als dasselbe Pneuma Christi, das in der Schrift und in der Überlieferung spricht, auch die theologische Wissenschaft inspiriert, wie Paulus sagt: „Wir sprechen nicht in gelehrten Worten menschlicher Weisheit, sondern in der Gelehrsamkeit des Pneumas, indem wir Pneumatisches mit Pneumatischem vergleichen“<sup>6</sup>. Spätere Zeiten haben diese Methode mehr zurücktreten lassen vor der rationalen Durchdringung der geoffenbarten Wahrheiten. Auch die Väter haben diese nicht vernachlässigt, sondern die Philosophie zur Vertiefung der Theologie herbeigezogen, und gerade Klemens von Alexandria ist der erste Vorkämpfer einer wissenschaftlichen Glaubenslehre. Das hinderte ihn aber nicht daran, alles am Kyrios, d. h. an der rein göttlichen Offenbarung, zu messen. Er verweist an einer Stelle auf das Wort des Herrn: „Ich bin die Tür der Schafe“ und fügt bei: „Durch Christus also muß man die Wahrheit kennen lernen und so das Heil erlangen, auch wenn man etwa die hellenische Philosophie studiert hat; denn jetzt (durch Christus) wurde offen gezeigt, was in anderen Generationen den Menschensöhnen nicht kund wurde, jetzt wurde es enthüllt“<sup>7</sup>. Die (hellenische) Philosophie bleibt immer nur ein Hilfsmittel und verschwindet mehr und mehr bei und in der Schau der tieferen Glaubensmysterien. So behält die Vätertheologie immer den Charakter des Zeugnisses, aber eines Zeugnisses, das nicht etwa bloß wie in der jüdischen Überlieferung äußerlich tradiert, sondern das vom Pneuma Gottes beständig angeregt wird.

Daher kommt es auch, daß die Vätertheologie immer im Wesentlichen *Schriftexegese* bleibt, aber nicht rein philologische oder dogmatische Ausdeutung, sondern *pneumatische* Auslegung, bei der das Pneuma Gottes und der Kirche mitwirkt. Der Geist Gottes, der in der Ekklesia lebt, und damit der Gesamtgeist der Kirche, vertreten durch ihre Bischöfe und Geistesmänner, ist Kriterium der richtigen Auslegung. Damit aber wird die aus dem Geiste Christi und der Apostel gestaltende

<sup>5</sup> *Strom.* VII 95—96, 1.

<sup>6</sup> I Kor. 2, 13.

<sup>7</sup> *Strom.* V 87, 1.

ungeschriebene Tradition der Kirche neben das Schriftwort gestellt. Tradition bedeutet lebendig wirkende Vergangenheit. Denn es ist klar, daß die durch das Sieb der ausscheidenden Geschichte hindurchgegangene Lebensäußerung der Vergangenheit ein sichereres Kriterium darstellt als die noch fließende Gegenwart, die nicht so eindeutig und so leicht übersehbar ist. Nicht als ob die gegenwärtige Kirche diesen Geist nicht hätte; aber als objektives Kriterium eignet sich in vorzüglicher Weise das Pneuma der Überlieferung.

Die Väter selbst stellen aus dieser Überzeugung von dem in der Kirche lebenden Pneuma heraus die ungeschriebene Tradition neben das Schriftwort. So sagt Basileios d. Gr. in dem Buch über das heilige Pneuma 27:

„Von den in der Ekklesia bewahrten Lehrsätzen (*δόγματα*) und Verkündigungen (*κηρύγματα*) besitzen wir die einen aus der geschriebenen Lehre, die andern aber haben wir, da sie uns aus der Überlieferung der Apostel durchgegeben wurden, im Mysterium (d. h. als Geheimlehre) übernommen. Beide haben dieselbe Bedeutung für die Gottesverehrung. Dem wird niemand widersprechen, wenigstens nicht der, der nur ein wenig die kirchlichen Lebensgesetze (*θεσμοί*) kennengelernt hat. Denn wenn wir die ungeschriebenen Bräuche als bedeutungslos ablehnten, dann würden wir, ohne es zu wissen, das Evangelium in lebensnotwendigen Punkten schädigen; ja wir würden die Verkündigung (*κήρυγμα*) zu einem bloßen Namen herabwürdigen.“ Er zählt dann eine Reihe liturgischer Bräuche auf, wie das Kreuzzeichen, den Meßkanon, die Taufwasserweihe, Ölweihe, Segnung des Täuflings, und fragt: „Aus welchen Schriften stammt das? Nicht vielmehr aus der verschwiegenen und mystischen Überlieferung?“ Dann nennt er noch weitere Riten: die Salbung mit Öl, die dreifache Untertauchung, die Entsagungsformel bei der Taufe, und fragt nochmals: „Stammt dieses nicht aus der unveröffentlichten und geheimen Lehre, die unsere Väter in ruhigem und stillem Schweigen bewahrten, da sie wohl gelernt hatten, daß die Heiligkeit der Mysterien durch das Schweigen gerettet wird? Denn was die Ungeweihten nicht einmal schauen können, wie könnte man die Lehre darüber schriftlich ausposaunen?“ Er erinnert an das Beispiel des Moses und fährt fort: „Ebenso suchten die Apostel und Väter, die die ersten Ordnungen in der Kirche aufstellten, den Mysterien durch das Verbergen und Nichtaussprechen die heilige Ehrfurcht zu erhalten. Denn was aufs Geratewohl in das ganze Volk hinausgetragen wird, ist überhaupt kein Mysterium. Das ist also der innere Grund für die Überlieferung der ungeschriebenen Dinge, daß die Kenntnis der Lehrsätze nicht vernachlässigt werde und sie der Menge nicht durch die alltägliche Gewohnheit verächtlich werde. Etwas anderes ist nämlich der Lehrsatz und etwas anderes die Verkündigung. Jener wird verschwiegen, diese aber veröffentlicht. Eine Art Schweigen ist auch die Undurchsichtigkeit, die die Schrift anwendet, indem sie den Sinn der Lehrsätze zum Nutzen der Leser schwer erfassbar macht.“ Dann werden wieder liturgische Bräuche aufgezählt, deren innerer Sinn den wenigsten bekannt sei, wie das Beten nach Osten, die aufrechte Haltung an Sonntagen, die nicht nur an die Auferstehung erinnere, sondern an das vollkommene Leben im kommenden Aion.

Man sieht: Wesentlich ist für die ungeschriebene Tradition zunächst nicht das Ungeschriebensein an sich, sondern das Nicht-Schrift-sein. Die Schrift selbst ist auch Mysterium und schützt sich durch ihren Stil vor der Profanierung. Die anderen Dinge aber, selbst wenn sie etwa niedergeschrieben werden, sind wesentlich „ungeschrieben“ und bleiben dadurch Mysterien. Diesem Charakter würde es äußerlich entsprechen, wenn sie tatsächlich nur durch mündliche Weitergabe den Eingeweihten tradiert würden. Wir wissen, daß das Herrengebet, das Glaubenssymbol, ferner zuweilen auch die Evangelien und die Psalmen, den Taufanwärtern durch eine feierliche *traditio* übergeben wurden; ferner, daß die eigentlichen Kultmysterien erst den Getauften, also den Eingeweihten, nach der Taufe ausgeliefert wurden, indem man sie ihnen zuerst spendete und dann erklärte. So ist die Kirche wesentlich Mysterienkirche, d. h. ein Bund von Gott Auserwählter und Geweihter, die die wahre, der Welt unzugängliche Gottesverehrung üben. Der später auch in die kirchliche Pädagogik eindringende Rationalismus hat uns dieser Gedanken entwöhnt; wir müssen sie uns wieder mühsam aneignen, verstehen aber dann viele Sätze, nicht nur der Kirchenväter, sondern auch der alten Liturgie, besser.

Uns Heutigen fällt bei den Texten des hl. Basileios besonders die betonte Hervorhebung des Mysteriencharakters der ungeschriebenen Tradition auf. Aber der klare und nüchterne Sinn des großen Basileios und seine Auktorität als Kirchenvater bürgen uns dafür, daß es sich hier nicht um eine persönliche Laune oder um Geheimniskrämerei handelt, sondern um einen wesentlichen Punkt der kirchlichen Auffassung von der heiligen Tradition. In der Tat hat diese Betrachtung der Schrift sowohl wie der Tradition als Mysterien den Glauben der ganzen alten Kirche beherrscht. Ich verweise auf meine Darlegung im Jahrbuch 12 S. 23—29, wo gezeigt wurde, daß die Mysterienzucht und Symbolsprache der alten Kirche aus dem Charakter des Christentums als eines Mysteriums hervorging. Paulus selbst hat dies in klarer Weise formuliert: „Wir reden Gottes Mysterienweisheit, die verborgene, die Gott vor den Aionen zu unserer Herrlichkeit vorherbestimmt hat; die keiner der Fürsten dieses Aions erkannt hat. Denn wenn sie sie erkannt hätten, hätten sie nicht den Kyrios der Herrlichkeit gekreuzigt. Vielmehr wie geschrieben steht: 'Was kein Auge sah und kein Ohr hörte und in keines Menschen Herz aufstieg, das hat der Herr denen, die ihn lieben, bereitet'; denn uns hat es Gott entschleierte durch das Pneuma“<sup>8</sup>. Im Jb. 12 a. a. O. wurde auch gezeigt, daß speziell das kultische Leben der Kirche als ihr innerstes Wesen notwendig von der Arkandisziplin oder Mysterienzucht geschützt war. — Die Kirche hat deshalb sehr früh die antike Mysteriensprache benutzt, um die Überlieferung ihrer

<sup>8</sup> I Kor. 2, 7—9.

Lehre zu kennzeichnen. Wir sahen oben schon, daß Klemens von Alexandria von der Weitergabe der christlichen Wahrheit als einer „Mitteilung der göttlichen Mysterien und des göttlichen Lichtes“ spricht. Er fährt dort fort:

„Der Kyrios hat das nicht der Menge enthüllt, was nicht Sache der Menge war, sondern wenigen, von denen er wußte, daß es ihnen zustehe, denen, die fähig waren, es aufzunehmen und sich danach bilden zu lassen. Die unaussprechlichen Dinge, wie Gott, werden dem Wort anvertraut, nicht dem Buchstaben. Und wenn einer sagt, es stehe doch geschrieben: 'Es gibt nichts Verborgenes, das nicht offenbar werden wird, und nichts Verhülltes, das nicht enthüllt werden wird' (Mt. 10, 26), so höre er von uns, daß er (der Herr) durch dieses Wort vorhersagte, daß dem, der im geheimen hört, das Geheime offengelegt werden wird, und daß dem, der imstande ist, das Überlieferte (*παραδιδόμενον*) in verhüllter Form zu empfangen (*παραλαμβάνειν*), das Verhüllte klargelegt werden wird wie die Wahrheit, und daß das der Menge Verborgene den Wenigen offenbar werden wird. Denn wie käme es sonst, daß nicht alle die Wahrheit wissen? Wenn die Gerechtigkeit allen zu eigen ist, weshalb wird sie dann nicht geliebt? Aber es ist so: Die Mysterien werden mystisch überliefert (d. h. als Geheimlehre: *τὰ μυστήρια μυστικῶς παραδίδονται*), damit sie im Munde dessen seien, der spricht, und dessen, zu dem sie gesprochen werden, oder vielmehr nicht im Laute, sondern im Denken. 'Gegeben hat Gott' der Ekklesia 'die einen als Apostel, die anderen als Propheten, andere als Evangelisten, andere als Hirten und Lehrer, zur Ausrüstung der Heiligen, zu Werken des Dienstes, zum Aufbau des Leibes Christi' (Eph: 4, 11 f.)“<sup>9</sup>.

An einer ähnlichen Stelle heißt es: „Da die Überlieferung nicht gemein und allem Volke zugänglich ist, wenigstens für den, der die Majestät des Logos erkannt hat, so muß man die 'im Mysterium gesprochene Weisheit' (I Kor. 2, 7) verbergen, die der Sohn Gottes lehrte. Dem Propheten Isaias wird die Zunge mit Feuer gereinigt, damit er die Schau aussprechen könne, und wir sollen nicht nur an der Zunge, sondern auch an den Ohren gereinigt werden, wenn wir Teilhaber an der Wahrheit zu sein versuchen“. Nachdem Klemens einige Stellen der Schrift und aus Platon angeführt hat, fährt er fort: „Was ihr im Ohre hört“, sprach der Herr, 'verkündet auf den Dächern' (Mt. 10, 27), womit er befiehlt, die verborgene Überlieferung der wahren Gnosis in ihrer erhabenen und vornehmen Deutung aufzunehmen, und auffordert, wie wir ins Ohr gehört haben, sie so zu überliefern, wo es nötig ist, nicht aber allen ohne Unterschied das in Parabeln Gesagte auszuliefern“<sup>10</sup>.

Die geheime Überlieferung der ungeschriebenen Tradition und das geschriebene Wort Gottes sind also nur zwei Formen derselben göttlichen Offenbarung; in beiden geschieht die Enthüllung (*ἀποκάλυψις*) des Christumysteriums, das, wie Paulus mehrfach sagt, seit Aionen verborgen war, jetzt aber der Ekklesia offenbar wurde. Ein wichtiger

<sup>9</sup> Strom. I 13, 2—5.

<sup>10</sup> Strom. I 55, 1—56, 2. Vgl. auch u. a. VI 115, 5—116, 2; 124, 5—125, 2. Antike Mysterienparadosis bei Klemens z. B. Strom. VII 27, 6 *τῆς τῶν μυστηρίων παραδόσεως*; das *εἶδος συμβολικόν* in den Mysterien VI 4, 2; *καταδείξας τὰ μυστήρια... ὅργια καὶ τελετὰς ὑποσιτησάμενος... ὅργια ἐν νυκτὶ ἡμέρα παραδοῦναι* Protrept. 13, 3 f.



Teil der ungeschriebenen Tradition ist das kultische Mysterium. Basileios zählt eigentlich nur kultische Dinge als Gegenstand der ungeschriebenen Tradition auf, und genau so tat etwa schon zweihundert Jahre vorher Tertullian, *Über den Kranz* 3f., wo er ebenfalls von der ungeschriebenen Tradition als einer großen Auktorität spricht: *traditio tibi praetendetur auctrix, consuetudo confirmatrix, et fides observatrix*. Das ist nicht zu verwundern, wenn man bedenkt, daß der Kult primäre Lebensäußerung der Kirche ist, in dem alles das zur Aussprache drängt, was durch die Offenbarung der Gnade Gottes in ihr geweckt worden ist; daß in ihm der Logos der Lehre zur erlebten Tat wird.

So ist die Liturgie ein wesenhafter und primärer Bestandteil der kirchlichen Überlieferung, die neben der Schrift steht und zur Glaubensnorm wird.

Diese hier nur angedeuteten<sup>11</sup> Gedanken sollen einer Reihe von Väterttexten als Einleitung dienen, die die Väterlehre mit der kultischen

<sup>11</sup> Zur weiteren Vertiefung vgl. etwa Jos. Ranft, *Der Ursprung des kathol. Traditionsprinzips* (1931), der zeigt, wie dieses Prinzip in allen Religionen, besonders aber im Judentum und im Hellenismus, sich findet. S. 179 ff. wichtige Darlegungen über die Tradition in den hellenistischen Mysterien; S. 181 f. *παράδοσις* als „liturgisch-technischer Wortwert“ der Mysterienreligiosität; es bedeutet „eine förmliche Offenbarung, eine erlebte Gewißheit heiliger Dinge und Hoffnungen“. — Man könnte nebenbei darauf aufmerksam machen, daß selbst im Bereich des Natürlichen das „Geheimnis“ eine große Bedeutung und Aufgabe hat. Goethe z. B. hat dies tief gefühlt; vgl. darüber E. Bertram, *Deutsche Gestalten* (1934) 81—112: *Goethes Geheimnislehre*. Diese ging hervor aus Goethes Ehrfurcht vor dem geheimnisvoll Geordneten und Gesetzhaften alles Lebens. G. sagt z. B. 1807: „Alles, was zum Leben hervortreten, alles, was lebendig wirken soll, muß eingehüllt sein.“ G. möchte am liebsten nicht in Worten, sondern in „Signaturen“ sich aussprechen. „Je unausrechenbarer und für den Verstand unfäßlicher eine dichterische Schöpfung, desto besser.“ „An göttliche Geheimnisse ist nicht gut zu rühren —.“ Die höchsten und wesentlichen Geheimnisse bezeichnet G. gern als „offenbare Geheimnisse“, da das Wahre nur im Bild und Abglanz geschaut werde. „Die wahre Symbolik ist eine lebendige augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen.“ Für das liturgische Tun wichtig der Satz: „Auf diesen höheren Stufen kann man nicht wissen, sondern man muß tun“. — Aus dem pneumatischen Bereich vgl. etwa die tiefsinnige Darlegung des hl. Ambrosius, *Expositio Psalmi CXVIII* 3, 19 (ed. Petschenig CSEL XLII, V pag. 50f.; PL 14, 1228f.): *in umbra igitur hic vivimus et ideo in umbra custodimus verba Dei*. Früher waren wir unter dem Schatten des Gesetzes, wie heute noch die Juden. *nos quoque secundum Evangelium nunc viventes umbram sequimur verborum Dei . . . an nescimus, quoniam verbum Dei veniens in hunc mundum non sicut verbum advenit, quale erat in principio, quale erat apud Deum, sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens? . . . sicut ille ergo formam mutavit, cum ex virgine nasceretur, ita et nobis sermones Dei transfigurati videntur, cum leguntur in evangelio, cum species eorum videtur in scripturis quasi per speculum, quia tota veritas hic non potest comprehendere. cum autem venerit, quod perfectum est, non iam per descensionem, non per speciem, ut transfigurati, sed integra atque expressa veritate resplendeant*. Die Ausführung des hl. Ambrosius geht offenbar zurück auf Origenes, *In Canticum Canticorum* III pag. 181 ff. Baehrens.

Überlieferung verbinden, indem Väter über den Kult sprechen, seine Riten mitteilen und erläutern. Wir haben also hier in doppeltem Sinne Tradition vor uns, indem nämlich die alte Kirche selbst als Ganzes durch den Kult spricht und diese Sprache durch einen ihrer Vertreter erklärt und ausgedeutet wird. Sicherlich verlangen solche Texte höchste Ehrfurcht und Beachtung und dürfen nicht eigenwillig beiseitegeschoben oder umgedeutet werden. Väter verdienen die Ehrfurcht der Nachgeborenen.

Bevor wir die Väter hören, sei ihre Denkweise durch ein paar ganz kurze Leitsätze charakterisiert. Wir sagten oben, daß die Väter sich innerhalb des Christumysteriums bewegten. Was besagt das?

Zunächst unbedingte Theozentrik. Für die alte Christenheit und deren Repräsentanten, die Kirchenväter, ist Gott die erste und einzige Wirklichkeit. Alles, was nicht Gott ist, wird nur in Beziehung zu ihm gesehen, ist abhängige Schöpfung, von Gott ausgehend und zu ihm zurückstrebend. Gott ist der ewig Seiende, der transzendente Schöpfer des Alls.

Aber auch das Ausgehen und Zurückstreben der Kreatur wird ganz von Gott aus gesehen. Nicht ist das Geschöpf aus sich strebend und sich mühend, sondern Gott wirkt in dem Geschöpf, dessen Leben Anteilnahme am Leben Gottes ist. Gottes Pnema wirkt in allem, ist der Schöpfung immanent.

All das geschieht durch Christus, den fleischgewordenen Logos und Gottessohn. So ist das altchristliche Denken durchaus christozentrisch. In Christus schauen wir den Vater. Jesus Christus, der Gottmensch, der zum Vater erhöhte Kyrios, ist der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen.

Christus wiederum handelt als Haupt der Ekklesia. Sie ist sein Leib, Trägerin seines Lebens. Ohne Ekklesia kein Heil. So geht alles Leben durch die Gemeinschaft. Das altchristliche Denken ist ekklesiozentrisch. Das Pnema Gottes und Christi wohnt in der Ekklesia. „Ich glaube an das heilige Pnema, die heilige Ekklesia.“

Wiederum vollzieht sich das Leben der Ekklesia vor allem in den gemeinsamen Mysterienriten, die das Leben Christi in der Ekklesia beständig hinstellen und weiterführen. So ist das altchristliche Denken mysteriozentrisch, sakramental. Die Kirche ist *communio sanctorum*, d. h. nach der Deutung mancher „Gemeinschaft der Sakramente“.

Gott — Christus — Ekklesia — Sakrament — das sind die großen Tatsachen, um die das Sinnen und Beten der alten Christen kreist. Man braucht nur wenige Seiten irgendeines Kirchenvaters zu lesen, so findet man immer wieder diese Worte. Sie sind Urworte des Christentums, die seine Urtatsachen aussprechen. Diese stellen aber nicht etwa

verschiedene, aneinandergereihte Größen dar, sondern durchdringen einander. Gott spricht durch Christus, Christus wirkt durch die Ekklesia, die Ekklesia offenbart sich im Kultmysterium. Aus allem spricht das eine göttliche Pneuma, eben die Gegenwart des göttlichen Lebens in der Kreatur.

So zeigen uns die Kirchenväter eine großartige Tiefe und Einheit der Theologie und Frömmigkeit, die wir durch einige Formeln des Neuen Testamentes kurz bezeichnen können. Von Gott heißt es:

„Aus ihm und durch ihn und in ihm ist das All“<sup>12</sup>.

Von Gott und seinem Gesandten:

„Uns ist ein Gott und Vater,  
aus dem das All, und wir in ihm,  
und ein Kyrios Jesus Christus,  
durch den das All, und wir durch ihn“<sup>13</sup>.

Der Kyrios schaffte als Haupt den Leib der Kirche, der von seinem Pneuma beseelt ist; Glaube und Sakrament sind darin maßgebend:

„Ein Leib, ein Pneuma, —  
ein Kyrios, ein Glaube, eine Taufe,  
ein Gott und Vater aller,  
über allem und durch alles und in allem“<sup>14</sup>.

Ihre Zusammenfassung fanden diese Urtatsachen, die großen *sacramenta divina*, wie wir oben schon andeuteten, im Glaubenssymbol<sup>15</sup>.

Diese kurzen, von majestätischer Kraft erfüllten Formeln mögen hier genügen, um die Ganzheitsschau und den objektiven Bau der Vätertheologie zu charakterisieren. Innerhalb dieses Baus ist das Kultmysterium die äußere Form, an der sich das Ganze sichtbar erkennen läßt. Sowohl die Gottesidee wie die Christozentrik und Ekklesiozentrik sprechen sich deutlich aus in den kultischen Mysterien. Diese bilden daher den äußeren Kern, um den sich das gesamte pneumatische Leben der Ekklesia kristallisiert. So erklärt es sich, daß die Kirchenväter immer wieder auf liturgische Akte zu sprechen kommen, nicht so sehr, um bewußt an sie zu erinnern, sondern weil sie die selbstverständliche Mitte des Christuslebens der Ekklesia sind.

Im Jb. 6 (S. 113 ff.) und 8 (S. 145 ff.) habe ich Zeugnisse für den Mysteriencharakter der christlichen Liturgie, besonders der Eucharistie, aus allen Zeiten und Provinzen der alten Kirche bis ins Mittelalter und die Neuzeit hinein gesammelt. Daß diese Zeugnisse eine unumstößliche

<sup>12</sup> Röm. 11, 36.

<sup>13</sup> I Kor. 8, 6.

<sup>14</sup> Eph. 4, 4—6.

<sup>15</sup> Vgl. etwa die *Consultationes Zacchaei et Apollonii*, die G. Morin unter dem Namen des Firmicus Maternus 1935 neu herausgegeben hat (Florileg. Patr. fasc. 39) II 19 p. 91, 20 ff.: *totius credulitatis corpus amplectens, sacramentorum enuneres fastigia divinorum*. Es folgt eine Art Symbolum über Trinität und Menschwerdung.

Tradition darstellen, ergibt sich zunächst schon aus der Lehre der Theologie über den *consensus patrum* (s. darüber auch den Anhang III); es ist aber auch in der neuesten Theologie teils positiv teils negativ anerkannt worden; positiv, indem man die alte Lehre wieder mehr hervorzog und sie sowohl für die theologische Forschung wie für die liturgische Praxis auswertete; negativ, indem man sie wegen ihrer Wichtigkeit bekämpfte, sie umzudeuten, zu bagatellisieren versuchte — aber ohne Erfolg. H. v. Lassaulx schreibt daher: „Seine Gegner konnten den Traditionsbeweis nicht entkräften“<sup>16</sup>.

Es sei erlaubt, hier einige Texte den früheren Sammlungen beizufügen, die zum Teil bei dem Erscheinen der Jahrbücher 6—8 noch nicht zugänglich waren.

Vor allem ergiebig sind die Katechesen an die Täuflinge des Theodor von Mopsuestia, die A. Mingana in syrischer Sprache neu aufgefunden und 1932/33 in den Woodbrooke Studies veröffentlicht hat. Für uns kommen die Darlegungen Theodors über Taufe, Firmung und Eucharistie in Betracht<sup>17</sup>. Über das Wesen des Mysteriums

<sup>16</sup> Im „Kathol. Gedanken“ 7 (1934) 183.

<sup>17</sup> Vorausgehen die Katechesen über das Symbolum und das Herrengebet; jene sind veröffentlicht von A. Mingana, Woodbrooke Studies Vol. V (1932); die Erklärung des Herrengebetes, der Taufe und Eucharistie in Vol. VI (1933). Vgl. darüber die Vorrede zur lat. Übersetzung der den Ritus betr. Teile durch Ad. Rücker, *Ritus baptismi et missae quem descripsit Theodorus ep. Mopsuestenus in sermonibus catecheticis e versione syriaca ab A. Mingana nuper reperta in linguam latinam translatus* (Opusc. et textus, ser. liturg. II [1933]). S. ferner H. Lietzmann, *Die Liturgie des Theodor von Mopsuestia*, Sitzungsber. Preuß. Akad. phil.-hist. Kl. 1933 XXIII. Die Katechesen stammen aus der bischöflichen Amtstätigkeit des Theodor (392—428), sind also nicht viel später als die Katechesen des hl. Kyrillos von Jerusalem und des hl. Ambrosius. Wie Mingana zeigt und Rücker und Lietzmann bestätigen, steht die von Theodor beschriebene Meßliturgie der der *Apostol. Konstitutionen* am nächsten, reiht sich also dem syrisch-antiochenischen Typ ein. R. Abramowski, *Neue Schriften Theodors von Mopsuestia* († 428) (Ztschr. ntl. Wiss. 33 [1934] 66—84) nennt die Katechesen eine Veröffentlichung, „der an Wichtigkeit nicht leicht etwas an die Seite gestellt werden kann... Hier wird zum erstenmal die gesamte Theologie des großen Lehrers der Ostkirche von ihm selbst in einem geschlossenen Zusammenhang vorgetragen... Wir übersehen die gesamte Lehre Theodors in ihren drei Beziehungen zu Dogmatik, Ethik und Kultus... Die syrische Übersetzung, die nur durch wenige lateinische Parallelen, nicht durch den griechischen Urtext kontrolliert werden kann, ist ausgezeichnet. Aus dem griechischen ist ein syrisches Werk geworden... Nach der Angabe des Bischofs Hesychius auf dem 2. Konzil zu Konstantinopel 553 handelt es sich um ein Alterswerk. Diese Angabe ist recht überraschend. Da Theodor die Dogmatik ohne jede Überspitzung in Richtung auf seine eigene Theologie vorträgt, hätte man viel eher auf ein Jugendwerk schließen mögen...“ Die Reden „gewähren uns einen Einblick in die damaligen kirchlichen Verhältnisse, wie er sonst kaum in dieser Geschlossenheit geboten wird... Für die Erforschung der Geschichte der alten Kirche, ihrer Lehre und ihres Kultus erfahren wir... außerordentlich Wichtiges. Selten glückt es, in das eigentliche Geschehen und das konkrete Denken



(Sakramentes, wie der englische Übersetzer schreibt; im Urtext stand natürlich *μυστήριον*) schreibt er Folgendes:

„Ein jedes Mysterium besteht in der Vergegenwärtigung unsichtbarer und unaussprechlicher Dinge durch Zeichen und Sinnbilder. Solche Dinge verlangen Erklärungen und Ausdeutungen um der Person willen, die sich dem Mysterium nähert, damit sie seine Kraft erkennen kann. Wenn es allein aus den (sichtbaren) Elementen bestände, dann würden Worte nutzlos sein, da das Sehen selbst genügend uns alle die Ereignisse, die stattfinden, zeigen würde; da aber ein Mysterium die Zeichen von Dingen enthält, die stattfinden oder schon stattgefunden haben, so werden Worte benötigt, um die Kraft der Zeichen und Mysterien zu erläutern. Die Juden führten ihren Dienst für die himmlischen Dinge durch in Zeichen und Schatten, weil das Gesetz nur den Schatten der zukünftigen Güter enthielt und nicht das wahre Bild der Dinge, wie der selige Paulus sagt (Hebr. 10, 1). Ein Schatten besagt die Nähe eines Körpers, da er ja ohne einen Körper nicht bestehen kann; aber er vergegenwärtigt nicht den Körper, den er abschattet, in derselben Weise, wie das bei einem Bilde der Fall ist. Wenn wir auf ein Bild schauen, so erkennen wir die Person, die darin dargestellt ist (vorausgesetzt, daß wir die Person früher gekannt haben), wegen der genauen Abbildung; aber wir sind nicht imstande, einen Mann zu erkennen, der nur durch einen Schatten dargestellt ist, da dieser Schatten keinerlei Ähnlichkeit mit dem wirklichen Körper hat, von dem er ausströmt. Mit allen Dingen des Gesetzes verhielt es sich in dieser Weise. Sie waren nur ein Schatten der himmlischen Dinge, wie der Apostel sagt. Ihr müßt nun die Natur dieses Schattens kennen lernen:

Entsprechend dem, was der selige Moses in einer göttlichen Vision gelernt hatte, machte er zwei Zelte; eines davon nannte er das Heilige und das andere das Allerheiligste. Das erste war das Bild des Lebens und des Verweilens auf der Erde, auf der wir jetzt wohnen, das zweite, das sie das Allerheiligste nannten, war das Abbild der Bereiche, die über dem sichtbaren Himmel sind und zu denen unser Herr Jesus Christus, der zu unserem Heile angenommen wurde, emporstieg; in ihnen wohnt er jetzt, und er gewährte uns, dorthin zu gehen, um dort zu sein und mit ihm zu wohnen, wie der selige Paulus sagt: 'Dorthin ging als Vorläufer für uns ein Christus, der Hohepriester für ewig wurde nach der Stellung Melchisedeks' (Hebr. 6, 20). Er sagt von ihm, daß er zur Stellung eines Hohepriesters kam, weil er der erste war, der dort eintrat, und weil durch ihn die Gnade des Eintrittes uns verstattet wurde. Die Aufgabe eines Hohepriesters ist es in der Tat, daß er sich zuerst Gott nähert und daß dann die übrigen nach ihm und durch ihn sich nähern. Aber weil alle diese Dinge noch nicht stattgefunden haben, sondern am Ende stattfinden werden, so vollzogen die Priester des Gesetzes kein einziges von ihnen durch ihren Dienst gemäß dem Gesetz an dem Orte, der das Allerheiligste hieß; dort trat in der Tat keiner von ihnen je ein, sondern nur der Hohepriester trat einmal im Jahre dort ein, nachdem er vorher ein Opfer dargebracht hatte, und er hatte nicht das Recht, dort zu jeder Zeit einzutreten. Er trat nur einmal im Jahre ein, so daß es klar wurde, daß alle Akte des Gesetzes nur das so tief hineinzuschauen“. Nach S. 66 Anm. 1 ist die Übersetzung ins Englische etwas frei, gewährt aber eine sehr brauchbare Hilfe zum Textverständnis. Erläuterungen Minganas stehen in ( ), solche von mir in [ ]. Siehe auch Anhang III!

sterbliche Leben auf dieser Erde umfaßten und keinerlei Beziehung zu den himmlischen Dingen hatten. Ebenso können auch wir nicht in den Himmel eintreten, solange wir in unserer Natur sterblich sind. Die Menschen konnten in den Himmel erst eintreten, nachdem einer von uns angenommen worden ist und gestorben ist gemäß dem Naturgesetz für die Menschen und in Glorie von den Toten auferstanden ist und seiner Natur nach unsterblich und unverweslich wurde, nachdem er also in den Himmel aufgefahren und zum Hohepriester aufgestellt worden ist für den Rest der Menschheit und als ein Unterpfand für die Himmelfahrt . . . Die Dinge, die die Alten als Bilder und Schatten betrachteten, wurden zur Wirklichkeit, als unser Herr Jesus Christus, der aus uns angenommen war und für uns nach dem Menschengesetz starb und durch seine Auferstehung unsterblich, unverweslich und für immer unwandelbar wurde und als solcher in den Himmel auffuhr, als er durch seine Vereinigung mit unserer Natur für uns ein Unterpfand für unsere schließliche Teilnahme wurde. Da wir den festen Glauben haben, daß Dinge, die sich schon ereignet haben, sich an uns ereignen werden, so glauben wir, daß (die Dinge, die bei der Auferstehung des Herrn geschahen) auch an uns geschehen werden. Wir vollziehen daher dieses unaussprechliche Mysterium, das die unbegreiflichen Zeichen der Ökonomie unseres Herrn Christus enthält, da wir glauben, daß die darin enthaltenen Dinge sich an uns ereignen werden.

Es ist uns in der Tat einleuchtend gemäß den Worten des Apostels, daß, wenn wir die Taufe oder Eucharistie vollziehen, wir sie vollziehen zum Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Christi, zu dem Zweck, daß die Hoffnung auf die Auferstehung in uns gefestigt werde. Was die Auferstehung betrifft, so sagt er (der Apostel): 'So viele von uns in Christus Jesus getauft wurden, wurden wir mit ihm durch die Taufe im Tode begraben; so daß, wie Christus von den Toten durch die Glorie des Vaters auferweckt wurde, ebenso auch wir in der Neuheit des Lebens wandeln sollten' (Röm. 6, 3 ff.). Er lehrte damit klar, daß wir getauft worden sind, damit wir an uns selbst den Tod und die Auferstehung des Herrn nachahmen sollten und damit wir aus unserem Gedächtnis der Ereignisse, die stattgefunden haben, die Festigung unseres Glaubens an die zukünftigen Dinge erhalten sollten. Was die Kommunion des heiligen Sakramentes betrifft, so sagte er: 'So oft ihr dieses Brot eßt und diesen Kelch trinkt, zeigt ihr den Tod des Herrn, bis er kommt' (I Kor. 11, 26). Auch unser Herr sprach: 'Dies ist mein Leib, der für euch gebrochen ist, und dies ist mein Blut, das für viele vergossen ist zum Nachlaß der Sünden' (Mt. 26, 26 f.; I Kor. 11, 24). Aus all dem wird klar, daß sowohl der Dienst wie die Kommunion zum Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Christi geschehen, aus denen unsere Hoffnung sich erhob, daß wir alle die Gemeinschaft mit ihm erwarten. Und wir vollziehen in sakramentaler Weise die Ereignisse, die sich in bezug auf Christus unseren Herrn vollzogen, zu dem Zweck, daß, wie es uns durch diese Dinge gezeigt worden ist, unsere Gemeinschaft mit ihm unsere Hoffnung stärken möge. Es wird daher nützlich sein, vor euch den Grund für all diese Mysterien und Zeichen darzulegen" (engl. Übersetzung S. 17—21).

Nachdem Theodor den Sündenfall des Menschen und die Heilsökonomie durch Christus besprochen hat, sagt er:

„Wir nähern uns dem Mysterium, weil wir darin die Symbole vollziehen jener Freiheit vom Elend, von dem wir wider Erwarten befreit wurden, und ebenso die Symbole der Teilnahme an diesen neuen und großen Wohltaten, die ihre Quelle in Christus unserem Herrn hatten“ (S. 22).

Dann geht er zur Beschreibung der einzelnen Riten über, die wir hier nicht verfolgen können. Wir zitieren nur aus der Darlegung über die Absage an den Teufel folgende Stelle:

„Dem Satze 'Ich glaube' fügst du den Satz bei: 'und ich werde getauft' und sagst damit, daß du dich der Gabe der heiligen Taufe in der Hoffnung zukünftiger Wohltaten nährst, und daß du so befähigt wirst, wiedergeboren zu werden und mit Christus zu sterben und mit ihm von dort aufzuerstehen, und daß du, nachdem du so anstatt der ersten eine neue Geburt erlangt hast, fähig bist, am Himmel teilzuhaben. Solange als du von Natur sterblich bist, bist du nicht fähig, in die Himmelswohnung einzutreten; nachdem du aber eine solche (sterbliche) Natur in der Taufe abgelegt hast und auch mit Christus durch die Taufe auferstanden bist und das Symbol der neuen Geburt erlangt hast, die wir erwarten, wirst du als ein Bürger des Himmels und ein Erbe des Himmelreichs betrachtet werden“ (S. 44).

Bei der Besprechung des Taufaktes selbst beginnt Theodor mit folgenden Sätzen:

„Das Himmelreich ist durch die Oikonomia unseres Herrn Christus offenbar geworden, der nach seiner Passion und Auferstehung in den Himmel aufstieg, wo er sein Königtum errichtete. Nun geziemt es für uns alle, die wir zu diesem Dienst des Himmels berufen sind, Gemeinschaft mit dem Himmel zu haben, wohin wir uns alle begeben werden und wo unser König ist, wie er selbst sagt: 'Ich will, daß sie bei mir sind dort, wo ich bin' (Joh. 17, 24) . . . Du sollst nun zur Taufe hinzutreten, in der die Symbole dieser zweiten Geburt vollzogen werden. In Wirklichkeit wirst du die wahre zweite Geburt erst erlangen, nachdem du von den Toten auferstanden bist und die Gnade erlangt hast, in jenem Zustande zu sein, dessen du durch den Tod beraubt wurdest . . . All diese Dinge werden sich an dir in Wirklichkeit erfüllen zu der Zeit, die für deine Geburt bei der Auferstehung bestimmt ist; für jetzt glaubst du an Christus unseren Herrn [d. h. du hast das Versprechen Christi unsers Herrn], und in der Erwartung, daß jene stattfinden werden, empfängst du mit Recht ihre Symbole und ihre Zeichen durch dieses schauererregende Mysterium, so daß du deine Teilnahme an den kommenden Dingen nicht in Frage ziehen wirst. Du nährst dich daher der heiligen Taufe, die das Symbol der Geburt enthält, die wir erwarten . . .“ Dieser Gedanke wird weiter ausgeführt, und dann heißt es: „Weil unser Herr Christus durch seine eigene Auferstehung die Macht des Todes vernichtete, sagt der Apostel: 'So viele von uns in Jesus Christus getauft wurden, wurden wir getauft in seinem Tode', das ist das Gleiche, als ob er sagte: Wir wissen, daß der Tod vor langer Zeit durch unseren Herrn Christus vernichtet worden ist, und wir nähern uns ihr (der Taufe) und werden mit einem solchen Glauben getauft, weil wir danach verlangen, an seinem Tode teilzuhaben, in der Hoffnung, auch an der Auferstehung von den Toten teilzuhaben, auf dem Wege, auf dem er selbst auferstand. Das ist der Grund, weshalb ich, wenn ich bei meiner Taufe meinen Kopf untertauche,

den Tod unseres Herrn Christus empfangen und wünsche, sein Begräbnis zu erhalten, und deshalb glaube ich fest an die Auferstehung unseres Herrn; und wenn ich aus dem Wasser mich erhebe, denke ich, daß ich im Symbol vor langer Zeit auferstanden bin [soll wohl heißen: daß ich im Symbol die vor langer Zeit geschehene Auferstehung Christi an mir erlebe]. Da alles dieses in Symbolen und in Zeichen geschieht, so sagt er (der Apostel) zu dem Zweck, zu zeigen, daß wir nicht bloß inhaltsleere Zeichen, sondern Wirklichkeiten erwerben, an die wir glauben und die wir sehnüchtig begehren: 'Denn wenn wir eingepflanzt worden sind in das Gleichbild seines Todes, werden wir es auch sein seiner Auferstehung' (Röm. 6, 5). Indem er das Futurum anwendet, bekräftigt er das gegenwärtige Ereignis durch die kommende Wirklichkeit, und aus der Größe der künftigen Wirklichkeit zeigt er die Glaubwürdigkeit der Größe ihrer Symbole, und das Symbol von diesen (d. h. von den kommenden Wirklichkeiten) ist die Taufe. Die Wirkung des heiligen Pneumas ist es, daß du in der Hoffnung auf die künftigen Dinge die Gnade der Taufe empfängst und daß du der Gabe der Taufe dich näherst in der Absicht, mit Christus zu sterben und aufzuerstehen, so daß du wiederum geboren wirst zu dem neuen Leben, und so, nachdem du durch diese Symbole zur Teilnahme an den Wirklichkeiten geführt worden bist, wirst du das Symbol dieser wahren zweiten Geburt vollziehen. Wenn du sagst, daß die Größe der Symbole und Zeichen in dem sichtbaren Wasser ist, dann würde das eine unbedeutende Sache sein, da dieses schon früher geschehen ist. Aber da diese zweite Geburt, die du nun sakramental als das Symbol eines Angeldes empfängst, durch die Wirksamkeit des heiligen Pneumas vollzogen wird, so ist das Mysterium, das vollzogen wird, groß und schauererregend, und glaubwürdig ist die Kraft der Symbole, die uns ohne Zweifel die Teilnahme an den zukünftigen Wohltaten gewähren werden. Wir erwarten es, uns dieser Wohltaten zu erfreuen, denn als ein Angel d von ihnen haben wir die Gnade des heiligen Pneumas empfangen, von dem wir auch jetzt die Gabe, dieses Sakrament zu vollziehen, erhalten haben . . ." (S. 49—53).

Gegen Schluß der Katechese faßt Theodor nochmals zusammen:

„Du hast jetzt die Taufe empfangen, die die zweite Geburt ist; du hast durch deine Wassertaufe den Ritus des Begräbnisses vollzogen, und durch dein Aufstehen aus dem Wasser hast du das Zeichen der Auferstehung empfangen; du bist geboren und ein neuer Mensch geworden. Du bist nicht mehr ein Teil des Adam, der vergänglich und belastet und elend durch die Sünde war, sondern Christi, der durch die Auferstehung ganz frei war von der Sünde, weil er auch vorher schon sich niemals ihr näherte“ (S. 67).

Wir greifen nunmehr einige Stellen aus den Predigten Theodors über die Eucharistie heraus. Er leitet sehr schön von der Taufe zur Eucharistie über, indem er u. a. sagt:

Mit den Worten Röm. 6, 3—5 „zeigt er (der Apostel), daß die Auferstehung offenbar wurde in dem Tode unseres Herrn Christus, und daß wir mit ihm in der Taufe begraben wurden und, nachdem wir im Glauben Teilhaber seines Todes geworden sind, auch an der Auferstehung teilhaben werden. Wie wir



die Taufgeburt im Tode unseres Herrn Christus erhalten, so erhalten wir auch Nahrung symbolisch im Tode. Dies bezeugt der selige Paulus mit den Worten: 'So oft ihr dieses Brot eßt und den Kelch trinkt, gedenkt ihr des Todes des Herrn, bis er kommt' (I Kor. 11, 26). Er zeigt, daß in unserer Opferaufnahme (Kommunion) und der Teilnahme am Mysterium wir unsern Herrn ins Gedächtnis rufen, von dem wir Auferstehung und Unsterblichkeitseligkeit erlangen. In der Tat geziemt es uns, die wir im Tode Christi unseres Herrn eine sakramentale Geburt erhalten haben, die sakramentale Speise der Unsterblichkeit aus eben diesem Tode zu erhalten und uns selbst in der Zukunft aus dem zu ernähren, woher wir auch unsere Geburt erhalten haben, wie es ja der Brauch aller Lebewesen ist, die geboren worden sind, in der Lage zu sein, sich selbst von denen zu ernähren, die sie hervorbringen. Unser Herr selbst bezeugt auch dieses; denn bei der Einsetzung des Sakramentes sagte er: 'Nehmt, eßt, das ist mein Leib, der für euch gebrochen ist zum Nachlaß der Sünden', und 'Nehmt, trinkt, dies ist mein Blut, das für euch vergossen ist zum Nachlaß der Sünden' (Mt. 26, 26—28; I Kor. 11, 24 f.). Er sagte dies, weil er in seinem Tode uns die zukünftige Welt gab, in der die Sünden getilgt sein werden. Uns aber geziemt es, symbolisch das Gedächtnis seines Todes zu vollziehen durch unsere Teilnahme an dem Mysterium, von dem wir den Besitz der zukünftigen Güter und die Vernichtung der Sünde ableiten . . .“ (S. 73 f.).

Die Eucharistie ist aber nicht nur Speise, sondern auch Opfer:  
 „Wir müssen uns vor allem klar machen, daß wir ein Opfer dessen vollziehen, was wir essen. Obwohl wir den Tod unseres Herrn in Speise und Trank ins Gedächtnis rufen und obwohl wir glauben, daß diese das Gedächtnis seiner Passion ist . . ., so vollziehen wir nichtsdestoweniger in ihrem Dienste [d. h. im Dienste der Speise und des Trankes = in der Mahlfeier] ein Opfer; und es ist das Amt des Priesters des Neuen Bundes, dieses Opfer darzubringen, da ja dadurch der Neue Bund aufrechterhalten wird. Es ist in der Tat offensichtlich, daß es ein Opfer ist, aber es ist nicht ein neues Opfer und nicht ein solches, das der Priester als das seinige vollzieht, sondern es ist das Gedächtnis von jenem anderen wirklichen Opfer (Christi). Weil der Priester durch Symbole und Zeichen Dinge vollzieht, die im Himmel sind, ist es notwendig, daß sein Opfer auch als deren Bild da sei und daß er ein Gleichbild des himmlischen Dienstes gegenwärtigsetze. Es würde für uns unmöglich sein, Priester zu sein und priesterlichen Dienst außerhalb des alten Gesetzes zu vollziehen, wenn wir nicht das Gleichbild himmlischer Dinge besäßen“ (S. 79).

Was unter diesem himmlischen Opfer zu verstehen ist, wird im Folgenden klar werden. Man muß sich nämlich hüten, den neueren Begriff eines himmlischen Opfers in diese Darlegung hineinzutragen; Theodor hält sich vielmehr ganz an die klassische Darstellung des Hebräerbriefs, wonach das Kreuzesopfer des Herrn im Himmel vollendet wird. Doch das einzelne möge uns Theodor selbst sagen:

Wenn Christus ein irdisches Opfer hätte vollziehen wollen, dann hätte er sich an die Vorschriften des Gesetzes halten müssen. „Nun aber vollzieht er den priesterlichen Dienst im Himmel und nicht auf Erden; denn er starb,

stand auf, stieg zum Himmel empor zu dem Zweck, uns alle aufzuerwecken und uns in den Himmel aufsteigen zu lassen, und er schloß einen Bund mit denen, die an ihn glauben (des Inhalts), daß er ihnen Teilnahme an der Auferstehung von den Toten und an der Himmelfahrt gewähren würde. Er vollzieht ein wirkliches Hohepriestertum und opfert Gott kein anderes Opfer als sich selbst, da er ja auch sich selbst zum Tode für alle hingegeben hat. Er war der erste, der von den Toten auferstand, und er stieg zum Himmel empor und setzte sich nieder zur rechten Hand Gottes mit der Absicht, all unsere Feinde zu vernichten, wie der selige Paulus sagt: 'Er opferte ein Opfer für immer für unsere Sünden und setzte sich nieder zur rechten Hand Gottes, in Zukunft erwartend, daß seine Feinde zum Schemel seiner Füße würden. Denn durch ein Opfer hat er für ewig die zu Heiligenden vollendet' (Hebr. 10, 12—14).“ Das wird noch weiter im Anschluß an den Hebräerbrief ausgeführt. Dann heißt es:

„Wir haben den Auftrag, in dieser Welt die Symbole und Zeichen der künftigen Dinge zu vollziehen, so daß wir durch den Mysteriendienst solche sind, die sich symbolisch der Seligkeit der himmlischen Wohltaten erfreuen und so das Gefühl des Besitzes und eine feste Hoffnung der Dinge, nach denen wir ausschauen, erlangen. Wie die wirklich neue Geburt jene ist, die wir durch die Auferstehung erwarten, und wie wir nichtsdestoweniger diese neue Geburt symbolisch und sakramental durch die Taufe vollziehen, so ist auch die wirkliche Speise der Unsterblichkeit jene, die wir wahrhaft im Himmel durch die Gnade des heiligen Pneumas zu erlangen hoffen; aber jetzt essen wir symbolisch die unsterbliche Speise, die uns gegeben ist durch die Gnade des heiligen Pneumas in Symbolen oder durch Symbole. Es folgt daraus, daß ein Gleichbild des Hohepriesters vorhanden sein muß, und es findet sich in jenen, die für den Dienst dieser Symbole aufgestellt sind. Von jenen, die als die Priester des Neuen Bundes erwählt worden sind, glauben wir, daß sie in sakramentaler Weise durch die Herabkunft des heiligen Pneumas und zur Festigung und Ermunterung der Kinder des Mysteriums diese Dinge vollziehen, von denen wir glauben, daß Christus unser Herr sie in Wirklichkeit durchführte und durchführen wird. Dies ist der Grund, weshalb sie nicht immer wieder neue Opfer vollziehen wie die Priester des Gesetzes. Diese hatten den Auftrag, Gott zahlreiche und verschiedene Opfer von Ochsen, Böcken und Schafen darzubringen, und sie brachten immer neue Opfer dar. Wenn Opfertiere geschlachtet und tot waren und vollkommen sich aufgelöst hatten, dann wurden neue geopfert anstelle jener, die lange vorher geschlachtet waren. Die Priester des Neuen Testaments aber opfern immer und überall das gleiche Opfer. Denn eines ist das Opfer, das für uns geschlachtet worden ist, nämlich jenes Christi unseres Herrn, der den Tod für uns trug und der durch seine Opferdarbringung die Vollendung für uns erlangte, wie der selige Paulus sagt: 'Durch ein Opfer vollendete er für immer die zu Heiligenden' (Hebr. 10, 14). Wir alle beobachten überall und zu allen Zeiten und immer das Gedächtnis dieses Opfers; denn 'so oft wir dieses Brot essen und diesen Kelch trinken, zeigen wir den Tod des Herrn, bis er kommt' (I Kor. 11, 26). So oft daher die Liturgie dieses schauererregenden Opfers

vollzogen wird, das da deutlich das Abbild himmlischer Dinge ist und an dem wir, nachdem es vollzogen worden ist, gewürdigt werden, durch Speise und Trank teilzuhaben — ein wahres Teilhaben an unseren zukünftigen Gütern —, ebenso oft also müssen wir uns in unserem Geiste malen, daß wir, wenn auch noch im Dämmerchein, im Himmel sind, und daß wir durch den Glauben in unserem Geiste das Bild himmlischer Dinge zeichnen, weil wir ja daran denken, daß Christus, der im Himmel ist und der für uns starb, auferstand und in den Himmel aufstieg, jetzt geschlachtet wird. Indem wir mit unseren Augen durch den Glauben die Tatsachen betrachten, die jetzt wieder in Szene gesetzt werden: daß er nämlich wiederum stirbt, aufersteht und in den Himmel aufsteigt, werden wir zu der Vision von Dingen geführt, die früher unsererwegen stattgefunden haben.

Weil Christus unser Herr sich selbst zum Opfer für uns darbrachte und so in Wirklichkeit unser Hohepriester wurde, müssen wir denken, daß der Priester, der dem Altar sich nähert, sein (Christi) Bild darstellt, nicht daß er sich selbst etwa zum Opfer darbringt, erst recht nicht, daß er wirklich ein Hohepriester ist, sondern weil er das Bild der Liturgie des unaussprechlichen Opfers (Christi) durchführt und durch seine Gestalt im Dämmerchein das Bild der unaussprechlichen himmlischen Dinge und der über die Natur und über den Körper erhabenen Heerscharen darstellt. In der Tat vollzogen alle die unsichtbaren Heerscharen Dienst in jener Oikonomia, die unsere Worte übersteigt und die Christus unser Herr für uns vollzog . . .“ (S. 80—83).

In besonderer Weise stellen die Diakone die himmlischen Heerscharen dar. Theodor fährt dann fort:

„Weil die von Christus unserem Herrn für uns vollzogenen Dinge schauererregend sind und weil wir ihre vollkommene Erfüllung in der künftigen Welt erwarten, empfangen wir sie jetzt nur durch den Glauben, und wir schreiten in dieser Welt stufenweise voran derart, daß wir uns in nichts von unserem Glauben an sie entfernen. Da dies der Fall ist, so werden wir notwendigerweise gefestigt in dem Glauben an die Dinge, die uns durch diese Mysterienliturgie offenbart werden, wie wir durch sie auch zu der kommenden Wirklichkeit geführt werden; denn sie enthält ein Bild der unaussprechlichen Oikonomia Christi unseres Herrn, worin wir die Schau und den Schatten der Ereignisse erhalten, die stattfanden. Das ist der Grund, weshalb wir durch den Priester Christus unseren Herrn uns in unserem Geiste malen; denn durch ihn (den Priester) sehen wir den einen, der uns errettete und uns durch das Opfer seiner selbst befreite; und durch die Diakone, die den stattfindenden Dingen dienen, malen wir uns in unserem Geiste die unsichtbaren Heerscharen, die in dieser unaussprechlichen Liturgie dienen. Die Diakone sind es, die diese Oblation — oder die Symbole dieser Oblation — hervorbringen, die sie dann auf dem schauererregenden Altare anordnen und aufstellen, eine Oblation, die in ihrer Schau, wenn man sie im Geiste sich vergegenwärtigt, ein schauererregendes Ereignis für die Beschauer ist. Wir müssen auch an Christus denken, der einmal hingeführt und hingbracht wurde zu seiner Passion, und der das andere Mal auf dem Altare ausgestreckt ist, um für uns geopfert zu werden. Und wenn die Opfergabe, die

auf den Altar gestellt werden soll, in den heiligen Gefäßen der Patene und des Kelches herbeigebracht wird, müssen wir daran denken, daß Christus unser Herr hingeführt und hingebracht wird zu seiner Passion, nicht freilich durch die Juden — denn es ist unpassend und unzulässig, daß ein Bild der Bosheit sich in den Symbolen unserer Befreiung und unserer Rettung finde —, sondern durch die unsichtbaren Heerscharen der Liturgen, die zu uns gesandt sind und die auch gegenwärtig waren, als die Passion unseres Heiles vollendet wurde, und die dabei ihren Dienst taten. Tatsächlich vollzogen sie ihren Dienst bei der ganzen Oikonomie Christi unseres Herrn... Wir müssen daher denken, daß die Diakone, die jetzt das eucharistische Brot tragen und es für das Opfer herbeibringen, das Bild der unsichtbaren Heerscharen von Liturgen darstellen, mit dem Unterschiede, daß sie durch ihre Liturgie und in diesem Gedächtnis nicht Christus unseren Herrn zu seiner heilbringenden Passion senden [d. h. daß sie nicht wie die Juden und Henkersknechte Jesus zur geschichtlichen Hinrichtung führen]. Wenn sie das Brot herbeibringen, dann legen sie es auf den heiligen Altar zur vollkommenen Vergewärtigung der Passion, so daß wir von ihm, insofern er auf dem Altare liegt, so denken sollen, als ob er ins Grab gelegt wäre, nachdem er seine Passion auf sich genommen hatte...“ (S. 85f.).

Dieser Gedanke vom Dienste der Engel (und der Diakone) wird weiter ausgeführt. Dann heißt es:

„Wir werden jetzt durch ähnliche Handlungen zum Gedächtnis der Passion unseres Herrn hinzugezogen, und wenn wir die Opfergabe auf dem Kommunionische sehen — etwas, was darauf hinweist, daß er nach seinem Tode in eine Art von Grab gelegt worden ist —, dann fällt großes Schweigen auf alle Anwesenden. Weil das, was stattfindet, schauererregend ist, müssen sie mit einer schweigenden und ehrfürchtigen Scheu darauf schauen; denn es ist notwendig, daß Christus unser Herr auferstehe in dem schauererregenden Dienst, der nach den priesterlichen Gesetzen vollzogen wird, und unsere Teilnahme an den unaussprechlichen Wohltaten einem jeden verkünde. Wir gedenken daher des Todes des Herrn bei der Opferung, weil sie die Auferstehung und die unaussprechlichen Wohltaten offenbar macht“ (S. 88).

In dem folgenden Gebet dankt der Priester u. a. dafür, „daß Gott uns die Kenntnis dieser wunderbaren Mysterien gegeben hat, die ein Gedächtnis jener unaussprechlichen Gabe sind, die er uns durch seine Passion gab“ (S. 89).

Bald darauf erwähnt er nochmals „die großen Wohltaten, von denen ihnen diese göttliche Liturgie, die das Gedächtnis des Todes unseres Herrn ist, ein Bild und Symbol ist“ (S. 90).

Bei der Vorlesung der Diptychen wird wiederum hervorgehoben, daß die gegenwärtige Liturgie das Gedächtnis der Oikonomie Christi ist (S. 94f.). Alsdann ruft der Diakon: „Schaut auf das Opfer!“ Dazu sagt Theodor:

„Es ist klar, daß wir diese Liturgie ‘Opferdarbringung’ und ‘Opferschlachtung’ nennen; denn ein schauererregendes Opfer wird darin geschlachtet, und wenn er [Christus] Gott geopfert wird, so ‘tat er dies einmal, als er sich selbst opferte’, wie der selige Paulus sagt (Hebr. 9, 27 ff.),



und ein anderes Mal [tut er es] jetzt, wo der Priester etwas zu opfern nötig hat. Dies ist der Grund, weshalb wir das Gleichbild des Opfers (Christi) 'Opfer' oder 'Opferschlachtung' nennen, und dies ist der Grund, weshalb der Diakon mit Recht vor der Opferdarbringung sagt: 'Schaut auf das Opfer!'" (S. 95).

Die 6. Katechese Theodors handelt über das Opfer selbst, d. h. über den Meßkanon oder die Anaphora. Wir können auch hier nur einzelne Sätze herausgreifen. So sagt Theodor z. B. zu dem Ausruf: „Aufwärts die Herzen!“:

„Der Priester bereitet das Volk durch die Worte 'Aufwärts die Herzen' mit der Absicht, zu zeigen, daß, wenn wir auch diese schauererregende und unaussprechliche Liturgie auf Erden vollziehen, wir trotzdem nach oben zum Himmel schauen und die Augen unserer Seele zu Gott erheben sollen, da wir ja das Gedächtnis des Opfers und des Todes unseres Herrn Christus vollziehen, der für uns litt und auferstand, der vereinigt ist mit der göttlichen Wesenheit, der zur rechten Hand Gottes sitzt und im Himmel ist, wohin wir die Augen unserer Seele erheben und unsere Gedanken vermittelt des gegenwärtigen Gedächtnisses hinlenken sollen. Das Volk antwortet: 'Zu dir, o Herr!', und damit bekennen sie mit ihren Stimmen, daß sie mit Eifer dieses ausführen. . . . Nachdem wir alle dieses vollzogen haben und während wir in großer, ehrfürchtiger Scheu Schweigen beobachten, beginnt der Priester die Anaphora. Er bringt ein Opfer für die Gemeinschaft dar, und eine ehrfürchtige Scheu, die sowohl ihn wie uns alle erfaßt, erfüllt ihn wegen dessen, was geschehen ist, daß nämlich unser Herr für uns alle einen Tod erlitt, dessen Gedächtnis nunmehr im gegenwärtigen Opfer vollzogen werden soll" (S. 99 f.).

„Was uns betrifft, so stehen wir, weil wir beauftragt worden sind, die große Gnadengabe zu vollziehen, die vor uralter Zeit dem Propheten vorausgezeigt worden ist und die später etwas vor unserer Zeit sichtbar und als Opfer für uns durchgeführt wurde, — deshalb also stehen wir in ehrfürchtiger Scheu, während wir die Häupter neigen, als ob wir unfähig wären, auch nur hinzuschauen auf die Größe dieser Liturgie. Und wir machen Gebrauch von den Worten der unsichtbaren Heerscharen, um damit die Größe der Gnade klarzustellen, die so unerwartet über uns ausgegossen wurde. Wir treiben nicht den heiligen Schauer aus unserem Geiste, sondern in Anbetracht der Größe der Dinge, die stattfinden, bewahren wir jenen in gleicher Weise durch den ganzen Dienst hindurch, und wir beugen unsere Häupter vor und nach dem lauten Vortrag des Dreimalheilig und offenbaren diese Scheu in passender Weise" (S. 102).

Nach dem Sanktus wird die heilige Dreifaltigkeit und die Oikonomia Christi besungen. Dann heißt es:

„Überaus richtig ist es also, daß er uns dieses Mysterium gab, das uns wirksam zu diesen Wohltaten führen kann; denn durch dieses sind wir wiedergeboren im Symbol der Taufe, und wir begehen das Gedächtnis des Todes unseres Herrn durch diese schauererregende Liturgie und empfangen die unsterbliche und pneumatische Speise des Leibes und Blutes unseres Herrn; ihretwegen unterrichtete unser Herr, als er sich seiner Passion näherte, seine Jünger, daß alle von uns, die an Christus glauben, sie

empfangen und sie feiern sollten mit diesen (Elementen), und in dieser Weise sollten sie den Tod Christi unseres Herrn immer von neuem ins Gedächtnis rufen und daraus eine unaussprechliche Nahrung empfangen . . . Der Priester sagt diese und ähnliche Dinge in diesem heiligen Dienste und in seinem Gedächtnis der Dinge, die vorher stattgefunden haben, und führt uns alle durch die Opfergaben dazu, die Gabe unseres Herrn Christus zu sehen. Es ist daher notwendig, daß unser Herr jetzt von den Toten aufersteht durch die Kraft der Dinge, die stattfinden, und daß er seine Gnade über uns ausgießt. Dies kann nicht anders geschehen als durch die Ankunft der Gnade des heiligen Pneumas, durch die Christus sich selbst vorher auferweckt hat, wie der selige Paulus an einer Stelle zeigt: 'Er wurde bestimmt als Sohn Gottes in Macht gemäß dem Pneuma der Heiligung aus der Auferstehung der Toten, Jesus Christus unser Herr' (Röm. 1, 4), und an einer anderen Stelle: 'Wenn das Pneuma dessen, der Jesus von den Toten auferweckte, in euch wohnt, dann wird er, der Christus von den Toten auferweckte, auch eure toten Leiber beleben wegen seines Pneumas, das in euch wohnt' (Röm. 8, 11).

Mit diesen und ähnlichen Texten beweist Theodor die Notwendigkeit der Epiklese des Pneumas für die Wandlung der Elemente in Leib und Blut Christi (S. 103 f.).

Bei der Brotbrechungszeremonie schärft Theodor nochmals ein, daß die beiden Elemente der Eucharistie „eins sind an Macht, und daß sie das Gedächtnis des Todes und der Passion sind, die den Leib unseres Herrn berührten, als sein Blut am Kreuze für uns alle vergossen wurde“ (S. 105).

Bei der Kommunion sagt Theodor u. a.:

„In dieser Weise und durch diese Gedächtnisse und diese Zeichen und Symbole, die vollzogen worden sind, nähern wir alle uns Christus unserem Herrn, der von den Toten auferstanden ist, mit großer Freude und Seligkeit, und wir umfassen ihn voll Freude mit aller Kraft, da wir ihn als aus dem Grabe Auferstandenen sehen, und wir hoffen auch, mit ihm an seiner Auferstehung teilzuhaben, da auch er von dem Grabe des Kommunionstisches wie von den Toten auferstand, gemäß dem Symbol, das vollzogen worden ist; und er kommt uns nahe durch seine Erscheinung und verkündet uns Auferstehung durch unsere Gemeinschaft mit ihm“ (S. 112).

„Wir streben, am Mysterium teilzuhaben, weil wir glauben, daß wir durch die Symbole, als durch unaussprechliche Zeichen, im voraus die Wirklichkeiten selbst besitzen . . .“ (S. 115).

Diese Texte sind von einer solchen Klarheit und Ausführlichkeit, daß man eigentlich nichts hinzuzufügen braucht. Weil aber die Einzeltzüge in diesen Predigten für das Volk an verschiedenen Stellen auftauchen, ohne daß sie systematisch geordnet wären, so geben wir hier eine übersichtliche Zusammenfassung.

Jedes Sakrament (Mysterium, wie es im griechischen Urtext hieß) besteht aus einem äußeren Zeichen und den Worten, die jene Zeichen ausdeuten und näher bestimmen. Jedes ist also das sichtbare Symbol unsichtbarer, göttlicher Wirklichkeit. Die alttestamentlichen Zeichen waren nur Schattenbilder, d. h. entfernte, undeutliche Hinweise auf

etwas Kommendes, ohne gegenwärtige Wirklichkeit. Durch Jesus Christus kam die Wirklichkeit zu uns. Die Oikonomia (das Heilswerk), die an Christus sich vollzogen hat, wird einst in offenkundiger Weise an uns Wirklichkeit werden; die Güter Christi sind die „künftigen Güter“. Alles aber, was an Christus geschehen ist und einst an uns offenbar geschehen wird, wird uns schon jetzt im Angeld zuteil durch das Sakrament; denn jetzt geschieht an uns in sakramentaler Weise, d. h. durch das Mysteriensymbol, was an Christus schon Wirklichkeit ist und auch an uns nach der Auferstehung des Fleisches volle und offenbare Wirklichkeit werden wird. Also das historisch vergangene Heilswerk wird jetzt und hier uns zugänglich und gegenwärtig in den heiligen Zeichen. Das Sakrament ist daher vor allem Gedächtnis des Todes und der Auferstehung, und zwar, da die Wirklichkeit, wenn auch verhüllt, gegenwärtig ist, deren objektives Gedächtnis; ein subjektives Gedenken würde ja noch weniger als das alttestamentliche „Schattenbild“ sein. Der Mensch muß an sich Christi Tod und Auferstehung erfahren, d. h. sie im Sakrament mitleben, damit er die Hoffnung und das Anrecht auf die künftigen Güter erlange. Die Taufe und die Eucharistie enthalten daher die Oikonomia Christi, d. h. sein in Tod und Auferstehung gipfelndes Heilswerk, und zwar als Tat, nicht etwa bloß in ihrer Wirkung, sondern als Wirklichkeit, aus der allein die Wirkung hervorgehen kann. So umfaßt das Sakrament die Zeichen von „Dingen, die stattfinden oder schon stattgefunden haben“.

Zur vollen Wirklichkeit aber sind die Verheißungen Gottes geworden durch den Eintritt des Hohenpriesters Christus in den Himmel. Theodor zeigt sich hier als guter Kenner und Exeget des Hebräerbriefs. Denn nach diesem Briefe beginnt Christi Priestertum am Kreuze, d. h. in seinem Sterben vor der Welt, und vollendet sich in seiner Erhöhung zur Rechten des Vaters. Dort thront er als der „Hohepriester in Ewigkeit“, als der „Hohepriester der künftigen Güter“. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Theodor immer wieder von einem himmlischen Opfer spricht. Dieses ist nicht ein neben dem Kreuzestode stehendes oder aus ihm hervorgehendes himmlisches Opfer, sondern es ist das einzige Opfer Christi, das, wie gesagt, in seiner vollen Hingabe an den Vater am Kreuze und in der daraus hervorgehenden Erhöhung besteht. Die „künftigen Güter“ der Gläubigen sind die Teilnahme an allen Gütern des Erhöhten. Diese Güter sind „künftig“, weil sie an uns noch nicht offenbar geworden sind; aber sie sind auch schon gegenwärtig, weil das Angeld uns schon im Mysterium geschenkt ist (vgl. Hebr. 6, 5). In diese Wirklichkeit der Oikonomia Christi führen uns die Sakramente hinein. Das Ereignis der Erhöhung des Herrn aus dem Tode heraus wird an uns durch das Mysterium zur Wirklichkeit. Dieses enthält also die Ereignisse der Oikonomia. Das uns im Mysterium

gegebene Angeld nennt Theodor wie Paulus auch das „heilige Pneuma“. Das Sterben und Auferstehen mit Christus führt ja zu einer „Wiedergeburt“ aus Christus, und das neue Leben, das man darin erhält, ist das Leben Gottes, d. h. das heilige Pneuma.

Die Taufe ist also die sakramentale Gegenwärtigsetzung der Oikonomia Christi, insbesondere seines Todes und seiner Auferstehung, zu dem Zwecke, daß der Mensch an diesen Handlungen Christi teilnehme und dadurch zum göttlichen Leben wiedergeboren werde.

Was uns die Ausführungen über das Sakrament überhaupt und speziell die Taufe gelehrt haben, bestätigen diejenigen über die Eucharistie. Tiefsinnig ist der Gedanke Theodors, daß diese, insofern sie Speise ist, wie die Taufe aus dem Tode des Herrn hervorgehe. Das Leben, das aus dem Tode Christi strömte, nährt sich auch an seinem Tode, d. h. an der Eucharistie als Kreuzesfrucht. Aber die Eucharistie ist nicht bloß Mahlfeier, sondern auch Opfer. Sie ist aber nicht etwa ein neues Opfer (so wie die alttestamentlichen Opfer stets neue Opfergaben waren) oder ein Opfer, das der eben amtierende Priester als solcher darbrächte (wie es im Alten Bunde der Fall war), sondern das Gedächtnis des einen und allein in vollem Sinne wirklichen Opfers Christi. Es braucht hier nicht wieder der Finger darauf gelegt zu werden, daß damit nur ein objektives Gedächtnis gemeint sein kann. Theodor sagt denn auch, daß es das wirklichkeitserfüllte Symbol des himmlischen Opfers ist. Schon oben sahen wir, daß das himmlische Opfer eine göttliche Heilstat ist, die im Himmel vollendet wird und sich innerhalb des göttlichen Bereichs vollzieht. Den priesterlichen Dienst Christi stellt Theodor deutlich gleich mit der Oikonomia, d. h. dem gesamten Heilswerke Christi, und insbesondere mit seiner Opferhingabe im Tode, die zu seiner Erhöhung zur Rechten Gottes führte. Dieses ganze Heilswerk Christi ist das „wirkliche“ Opfer des Herrn, d. h. seine einmalige, für ewig gültige Durchführung. Diese einmalige Tat wird uns zugänglich durch das symbolische Mysterium, das jene volle Wirklichkeit in verhüllter, symbolischer Form, in „sakramentaler Weise“, enthält. An uns wird sich das Heilswerk in voller Wirklichkeit erfüllen nach der Auferstehung unseres Leibes, d. h. nach der Parusie des Herrn; jetzt geschieht alles an uns im Symbol, das uns das „Angeld“ der kommenden Herrlichkeit vermittelt und damit die sichere Anwartschaft und den Beginn des Heils schenkt. — Unsere Wiederholungen zeigen, wie sehr für Theodor Taufe und Eucharistie zusammenhängen. Wie die Taufe die symbolische Besitzergreifung der neuen Geburt ist, die doch erst bei der Auferstehung sich ganz durchsetzen wird, so gibt uns die Teilnahme an der Eucharistie schon jetzt im Symbol jene Unsterblichkeit, die wir einst im Himmel besitzen werden. Christus selbst wird uns jetzt durch den Priester dargestellt, der durch das Pneuma zum Bilde



Christi geweiht ist, damit er jene Handlungen sakramental vollziehe, die Christus selbst wirklich vollzogen hat und noch vollziehen wird (also ist auch die Parusie im Mysterium vorausgenommen). So sind wir denn beim Vollzug der Mysterien schon im Himmel, d. h. im Bereiche Gottes, wenn auch noch im Dämmerchein der Mysterien. Die ganze Oikonomia wird vor unseren gläubigen Augen in Szene gesetzt, so daß man ganz konkret Christi Opfer und Heilswerk vor Augen hat, ja daß man sagen kann: Er stirbt wieder, steht wieder auf und fährt wieder gen Himmel. Vor unseren Augen wird er geschlachtet, freilich nicht in geschichtlicher Realität, wie damals von den Schergen auf Golgotha, sondern in einer mystischen, sakramentalen Realität, bei der die Engel den Dienst versehen. Vergangene Dinge und Ereignisse treten durch das Symbol für das Auge des Glaubens in unsere Schau ein. Der ganze Ritus der Eucharistie ist eine wirkliche Opferschlachtung. Christus liegt auf dem Altare ausgestreckt, um geschlachtet zu werden. Ein eigenartiger Gedanke Theodors ist es, daß die Auferstehung des Herrn in besonderer Weise durch die Herabkunft des Pneumas dargestellt werde. Christus liegt bis zur Epiklese wie geschlachtet und begraben auf dem Altare; durch die Herabkunft des heiligen Pneumas geschieht seine Auferstehung, und so kann die Speise der Eucharistie nun auch die Auferstehung schenken. Diese Weiterbildung des Mysteriengedankens war erst möglich, als im 4. Jh. im Orient sich die „Epiklese“ (im engeren Sinne) durchsetzte. Dieser Gedanke Theodors findet sich daher in der älteren Zeit nicht, bestätigt uns aber wiederum, daß Tod und Auferstehung des Herrn im Mysterium nicht getrennt werden können. So genommen bestätigt er nur den älteren Gedanken der Anamnese, die immer Tod und Auferstehung (mit Himmelfahrt) verbindet.

Der Versuchung, die Lehre Theodors mit der der Kirchenväter zu vergleichen, deren Zeugnisse wir in Jahrbuch 6 bis 8 (siehe auch unten Anhang I) gesammelt haben, müssen wir hier widerstehen, weil eine Nebeneinanderstellung der Texte zu viel Raum beanspruchen würde; es ist übrigens jedem leicht möglich, selbst den Vergleich vorzunehmen und dadurch zu erkennen, daß wir in Theodor nur einen besonders ausführlichen Zeugen jener Lehre vor uns haben, die alle Kirchenväter vertreten<sup>18</sup>. Der Fund der Katechesen Theodors schenkt uns ein

<sup>18</sup> Auch R. Abramowski (siehe Anm. 17) hat dieses beobachtet (zu beachten ist freilich, daß er die Mysterientheologie nicht kennt): „Wie bei der Taufe, so bereitet auch hier der sonst so nüchterne Antiochener eine Überraschung, indem er die Vorbereitung zur Messe mit der Grablegung, die Weihe der Elemente mit der Auferstehung und (allerdings nicht mehr so deutlich) die Austeilung geistvoll mit der Bildung der Kirche vergleicht. Diese Parallelisierung klingt dabei stark traditionell und gemeindemäßig. Freilich steht hinter ihr, so poetisch sie klingt, die Theurgie. Über diesen Vergleich hinaus, der im Verlauf der Darlegungen anklingt, werden gleich zu Beginn die Grundsätze des Abendmahls angegeben. Zur Eucharistie gehört die Illusion, daß der Christus, der eigentlich im Himmel ist, in

ähnliches Erlebnis, wie es zuweilen bei archäologischen Studien vorkommt: Von einem altchristlichen Sarkophag etwa, von dem bisher einige Bruchstücke bekannt waren, findet man eine ganz erhaltene Replik, so daß es nun viel leichter ist, die Bruchstücke als ein Ganzes zu sehen und klarer den Zusammenhang der einzelnen Teile zu erkennen. Ergaben schon die bisher bekannten Texte in ihrer Gesamtheit ein eindeutiges Bild der Mysterienlehre, so wird dieses nun durch das einheitliche Gemälde Theodors bestätigt und bis in Einzelzüge ausgeführt.

Auf einige Hauptsätze der Lehre, die durch Theodor bekräftigt wird, weisen wir eigens hin:

1. Das Mysterium (d. h. alle Sakramente als eine Einheit gesehen, wie auch das einzelne Sakrament) ist nicht detaillierte Zuwendung von Gnaden, die aus der vergangenem Heilstätigkeit Christi abgeleitet und zugewandt werden, sondern stellt die Wirklichkeit des Heilswerks in sakramentaler Weise hin; aus dieser Wirklichkeit strömt die Wirkung. Die gläubige Gemeinde und der einzelne Christ erfährt durch das Mysterium die Hineinstellung in die Oikonomia Christi, d. h. in jenes Heilswerk göttlicher Offenbarung, wodurch Christus die Welt erlöst und zu Gott führt. Dieses Heilswerk dauert durch das Mysterium in der Kirche fort bis zur Parusie. Die Liturgie ist also wahrhaft das „Heildrama“<sup>19</sup>, in dem die Tat Gottes durch Christus an der Kirche und der Seele zur Ausführung gelangt. —

Vgl. dazu u. a. des hl. Kyrillos von Jerusalem zweite Mystagogische Katechese 6:

„Niemand nun glaube, daß die Taufe nur die Gnade des Nachlasses der Sünden und der Sohnesannahme sei, wie die Taufe des Johannes nur den Nachlaß der Sünden gab. Wir wissen vielmehr genau, daß sie, wie sie die Reinigung von Sünden und die Schenkung der Gabe des heiligen Pneumas ist, so auch die Nachbildung der Leiden Christi. Deshalb rief uns auch soeben Paulus zu: 'Wißt ihr nicht, daß wir, die wir in Christus Jesus getauft wurden, in seinem Tode getauft wurden? Wir wurden mit ihm durch die Taufe im Tode begraben' (Röm. 6,3 f.). Dies sagt er gegen solche, die meinen, die Taufe sei die Schenkung des Nachlasses der Sünden und der Sohnesannahme, sie gebe aber nicht die Gemeinschaft der wahren Leiden Christi durch die Nachahmung“.

2. Nicht bloß die Eucharistie (Messe), sondern auch die Taufe (mit Firmung) ist das objektive Gedächtnis der Oikonomia Christi, insbesondere des Todes und der Auferstehung.

den Abbildern von Brot und Wein geschlachtet wird. Es muß dahin kommen, 'daß wir, wenn wir mit unseren Augen durch den Glauben erinnert, mittels der Handlungen jetzt den schauen, der wiederum stirbt, aufersteht und gen Himmel steigt, zur Schau der Vorgänge, die dereinst für uns geschahen, hingerissen werden' . . . Neben dieser Theorie, die deutlich die Entwicklung von einem erinnern zu einem wiederholenden Akt aufweist, geht aber unvermittelt eine andere einher . . .“ (S. 82 f.). Wie weit diese Auffassung zu berichtigen ist, zeigt unsere Darlegung.

<sup>19</sup> Clemens Alex., *Protr.* 110, 2 τὸ σωτήριον δρᾶμα ἀνθρωπότητος.

3. Das Mysterium der Eucharistie enthält nicht etwa bloß die Passion des Herrn (wenn auch diese in primärer Weise), sondern die ganze Oikonomia, insbesondere auch die Erhöhung Christi. — Klar wird hier, mit wie tiefer Berechtigung der römische Meßkanon in der Anamnese nicht bloß die *passio*, sondern auch die *resurrectio* und *ascensio* nennt, und daß diese Anamnese keineswegs ein subjektives Gedenken, sondern ein objektives Gedächtnis bedeutet.

4. Das Heilswerk Christi, sein Opfer, ist ein himmlisches Werk, d. h. seine Wirklichkeit vollzieht sich nicht auf Erden, sondern im Bereiche Gottes. Wie der Herr durch seinen Tod und seine Auferstehung diese Erde hinter sich ließ und zum Vater ging, so erhebt uns das Mysterium, dessen äußere Feier in dieser Zeitlichkeit geschieht, über die Zeitlichkeit empor in den Bereich Gottes und Christi, d. h. die göttliche Ewigkeit. Der im Mittelpunkt der Liturgie stehende Christus ist nicht der geschichtliche Jesus von Nazareth als solcher, d. h. Christus vor seiner Passion, sondern der pneumatische, auferstandene Herr Jesus Christus, von dem Paulus sagt, daß er ihn nicht mehr *κατὰ σάρκα* d. h. seiner irdisch geschichtlichen Existenz nach, kenne, sondern daß er ihn nur noch kenne als das Pneuma, d. h. in seiner verklärten gott-menschlichen Existenz beim Vater<sup>20</sup>. Es ist der *Christus aeternus*, von dem der hl. Ambrosius sagt:

„Was nützt es mir, den Tag des Gerichtes zu kennen? Was nützt es mir, der ich so vieler Sünden mir bewußt bin, wenn der Herr kommt, wenn er aber nicht in meine Seele kommt, wenn er nicht in meinen Geist zurückkehrt, wenn nicht Christus in mir lebt, wenn nicht Christus in mir redet? Für mich also muß Christus kommen, für mich muß seine Parusie geschehen. Die zweite Parusie des Herrn aber geschieht bei dem Vergehen der Welt, wenn wir sagen können: 'Mir aber ist die Welt gekreuzigt, und ich bin der Welt gekreuzigt' (Gal. 6, 14). Wenn aber ein solches Vergehen der Welt diesen Mann im oberen Stock des Hauses findet, so daß sein Wandel im Himmel ist, dann wird zerstört werden der stoffliche und sichtbare Tempel, das stoffliche Gesetz, das stoffliche und sichtbare Pascha, das stoffliche und sichtbare Ungesäuerte, ja ich wage es zu sagen, der zeitliche Christus (*Christus temporalis*), wie er dem Paulus vorkam, bevor er glaubte; denn in demjenigen, dem die Welt vergeht, ist der ewige Christus (*Christus aeternus*). Für ihn ist der Tempel pneumatisch, pneumatisch das Gesetz, pneumatisch auch das Pascha; denn nur einmal wird Christus getötet; er ißt das Ungesäuerte nicht aus irdischer Frucht, sondern aus der Frucht der Gerechtigkeit. Ihm wird also zuteil die Gegenwart der Weisheit, die Gegenwart der Kraft und Gerechtigkeit, die Gegenwart der Erlösung; denn Christus ist zwar einmal für die Sünden des Volkes gestorben, aber täglich ist er da, um die Sünden des Volkes loszukaufen“<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> II Kor. 5, 16; 3, 17 f.

<sup>21</sup> Ambrosius, *In Luc.* X, 7 f. ed. C. Schenkl CSEL XXXII Pars IIII S. 457 f. — Aus der Lehre Pauli und der Kirchenväter geht hervor, wie unberechtigt die Befürchtung R. Grosches ist (*Catholica* 4 [1935] 57 ff.), die Mysterienfrömmigkeit sei in der Gefahr, die Geschichte in der Natur versinken zu lassen. Ganz im Gegenteil

5. Das Mysterium gibt die Wirklichkeit Christi, d. h. vollen Anteil an dem Sein Christi, wenn auch erst im Symbole und im Angeld. „Durch Symbole . . . besitzen wir im voraus die Wirklichkeit selbst“ (S. 115). Wie bei der natürlichen Geburt ein doppeltes Stadium sich findet: Zeugung und Geburt, so auch bei der pneumatischen: Taufe und Auferstehung (S. 69).

Man versuche nicht, die Bedeutung des theodorianischen Zeugnisses dadurch herabzusetzen, daß man ihn als Irrlehrer bezeichnet. Zunächst tritt die ihm eigentümliche Christologie in den Katechesen verhältnismäßig wenig hervor. Und selbst wenn sie stärker hervorträte, so wäre das nur ein Beweis mehr für die Wichtigkeit seines Zeugnisses. Denn seine falsche Christologie müßte ihn doch eigentlich von der Linie des Kultmysteriums wegführen; eine so tiefe Symbolik würde man eher bei den Alexandrinern vermuten. Seine bekannte Nüchternheit, sein „fast an Rationalismus streifender Subjektivismus und Kritizismus“<sup>22</sup>, sein

predigt das christliche Kultmysterium so deutlich wie keine andere Frömmigkeit, daß nur im Namen Jesu Christi des Gekreuzigten das Heil zu finden sei; sie lehrt uns aber auch, und dies wiederum ganz im Sinne des Neuen Testaments und der Kirchenväter, daß unser Herr durch das Kreuz in die Ewigkeit des Vaters eingegangen ist, und daß auch wir durch das Mysterium aus der Welt des Werdens und der Sünde hineintreten in die Gegenwart Gottes und des verklärten Kyrios. Gerade die Theozentrik der Liturgie verlangt dieses Aufgehen des „Geschichtlichen“ in dem ewigen Sein Gottes. Der *status viatoris* wird deshalb wahrhaftig nicht „nicht ernst genommen“, wo doch das Kreuz durch das Mysterium so machtvoll über ihm schwebt und wo die Teilnahme an der Ewigkeit Gottes sein Ziel ist; aber er wird eben als das genommen, was er ist, als Weg, nicht als Ziel. Die alte Kirche dachte eschatologisch; für sie war der kommende Aion, das Reich Gottes, mit der Auferstehung Christi angebrochen; „dieser Aion“ ist nur wertvoll als Ort der Bewährung, nicht als ewige Bleibe. Im Hochmittelalter wurde die Eschatologie durch die Joachimiten „vergeschichtlich“ und damit säkularisiert; aber diese Lehre wurde von der Kirche verworfen; vgl. E. Benz, *Ecclesia spiritualis, Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation* (1934). — Mißverständlich ist es, wenn Grosche sagt, nach dem hl. Thomas habe das Sakrament den Charakter der echten Geschichtlichkeit, „indem es die drei Tempora hat, als dreifaches in die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft weisendes Zeichen“. Während hier noch das Zeichen genannt wird, heißt es ein paar Zeilen weiter: „Das Mysterium ist geschichtlich, weil es die drei Zeiten hat“. Lesen wir den wirklichen Text des hl. Thomas nach (S. Theol. III q. 60 a. 3), so steht dort nichts von Geschichte, sondern, daß das Sakrament sei *signum rememorativum eius quod praecessit scilicet passionis Christi, et demonstrativum eius, quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae, et prognosticum, id est praenuntiativum, futurae gloriae*. Es handelt sich also um die gegenwärtige *significatio* des Sakramentes, und ad 1. fügt Thomas noch hinzu: *sacramentum significat tria praedicta, secundum quod quodam ordine sunt unum*. Gerade Thomas also legt den Wert darauf, daß in dem Sakrament jene drei Dinge für uns Gegenwart werden, und in der Tat ist es ja gerade die Größe des Sakramentes, daß es uns aus dem Werden dieser Welt emporhebt in die Gegenwart der göttlichen Heilstat. Die historisch vergangene Tat Christi erscheint uns durch die sakramentale Gegenwärtigsetzung in ihrer unerschöpflichen Bedeutungsfülle.

<sup>22</sup> Vgl. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* III<sup>2</sup> (1923) 312 ff.



angeblicher Mangel an Gemüt würden sicher nicht zu einer solch tief-sinnigen und reichen Auslegung des Kultmysteriums führen, wie wir sie tatsächlich in den Katechesen vor uns haben. Der Bischof und Lehrer wurde durch das kultische Tun und Erleben der Kirche, das er bezeugt und erklärt, zu dieser Lehre hingeführt. Es ist überhaupt auffallend, daß gerade die Antiochener (wie z. B. der hl. Chrysostomus) mehr von dem Kultmysterium sprechen als die Alexandriner, die man doch gewöhnlich einer mystischen Allegorik bezichtigt. Der letzte Grund für diese Erscheinung liegt wohl darin, daß die Alexandriner, wie hinter dem Wort der Schrift, so auch hinter den Riten des Kultes immer die letzte, rein pneumatische Wirklichkeit zu schauen suchen. Als Beispiel vergleiche man die Ausführung des Klemens von Alexandria im *Paidagogos* 142f., wo er zuerst die Eucharistie als die Speise der pneumatischen Kinder schildert, dann aber fortfährt:

„Aber so willst du es nicht auffassen, vielleicht ist das die gewöhnlichere Erklärung. Höre es auch auf folgende Weise: Unter dem Fleisch allegorisiert er uns das heilige Pneuma, denn von diesem ist das Fleisch geschaffen; mit dem Blute weist er uns geheimnisvoll auf den Logos hin, denn der Logos ist wie reichliches Blut in die Welt ausgegossen. Die Mischung von beiden ist der Kyrios, die Speise der Kinder; der Kyrios: Pneuma und Logos; die Speise, das heißt der Kyrios Jesus, das heißt der Logos Gottes, fleischgewordenes Pneuma, geheiligtes himmlisches Fleisch. Die Speise ist die Milch des Vaters, mit der allein wir Kinder ernährt werden . . .“<sup>23</sup>.

Neben die kultisch-eucharistische Deutung tritt also hier eine rein mystisch-pneumatische. Die Antiochener aber hielten sich mehr an den äußeren Kult und erklärten ihn in seinem inneren Wesen als die wirkliche Gegenwärtigsetzung der himmlischen Güter. Beide Betrachtungsweisen ergänzen einander und sollten nicht als „Realismus“ und „Symbolismus“ in einen Widerspruch zueinander gestellt werden. Die altchristliche Schau war so groß und weit, daß sie beide Denkweisen nebeneinander in sich trug. Der angebliche „Symbolismus“ schließt die sakramentale Wirklichkeit ein, und der angebliche „Realismus“ vergißt nicht die hinter dem konkreten Ritus stehende himmlische Wirklichkeit, wie gerade Theodor uns wieder lehren kann. Beide Formen des Denkens führen uns in die unerschöpfliche Inhaltsfülle des christlichen Kultmysteriums ein.

<sup>23</sup> Die im übrigen sehr gute Übersetzung von Otto Stählin hat diese Stelle mißverstanden. Zu der Bedeutung von *κοινότερον* vgl. *Stromata* VII 49, 3: *ὁ γνωστικός καὶ συνεύξεται τοῖς κοινότερον πεπιστευκόσι*. Die „gewöhnliche“ Auffassung ist also die des einfachen Gläubigen. Origenes, *Joh.-Komm.* zu 13. 30 (S. 468, 13ff. Preuschen): *νοεσθῶ δὲ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ποιήριον τοῖς μὲν ἀπλουστέροις κατὰ τὴν κοινότεραν περὶ τῆς εὐχαριστίας ἐκδοχὴν, τοῖς δὲ βαθέστερον ἀνοῦειν μεμαθηκόσι κατὰ τὴν θειοτέραν καὶ περὶ τοῦ τροφίμου τῆς ἀληθείας λόγου ἐπαγγελίαν*. Vgl. auch Augustin (*S. Aurelii Augustini Ep. Hipp. textus eucharistici selecti* ed. H. Lang OSB. Florileg. patr. fasc. XXXV; 1933) *passim*.

## Anhang I.

In diesem Anhang sammeln wir einige weitere Zeugnisse für das Kultmysterium aus den Gebieten der alten Kirchengeschichte, der Patristik, der mittelalterlichen Literatur und der Kunst. Es handelt sich um Texte und Zeugnisse, die zwar bekannt sind, aber mir bei den früheren Sammlungen entgangen, und die noch nicht in dieser Hinsicht ausgewertet worden sind.

I. Das „Mysterium der Kinderschächtung“. Mit diesem Worte bezeichnet Tertullian jene merkwürdige Anklage gegen die ältesten Christen, über die zuletzt Fr. J. Dölger in seiner Zeitschrift „Antike und Christentum“ 4 (1934) 188—228 so gut wie alle einschlägigen Texte gesammelt und besprochen hat. Dölger, der mit ausgezeichneter Sachkenntnis das Problem von allen Seiten betrachtet und zur Lösung geführt hat, hätte nur noch hinzuzufügen brauchen, daß die allerletzte Lösung aus der Mysterienauffassung der Eucharistie abzuleiten ist. Wir können hier auf die vortrefflichen Darlegungen Dölgers verweisen und brauchen nur einige Texte genauer anzuführen, die in die ganze Atmosphäre des Problems gut einführen.

Tertullian sagt *Ad nationes* I 7, wenn die Verbrechen der Christen Wahrheit wären, dann müßten seit Tiberius und Nero „so viele Kinder geschlachtet und so viele Brote in Blut getaucht worden“ sein; trotzdem sei noch nichts Derartiges bewiesen worden; nur das Gerücht spreche davon. Woher kommt dieses? „Von den Christen selbst gewiß nicht, da ja nach der Vorschrift und dem Gesetz aller Mysterien getreues Stillschweigen gefordert wird; erst recht bei solchen Dingen, die, wenn sie verraten würden, nicht der augenblicklichen Hinrichtung durch den menschlichen Strafrichter entgehen könnten. Wenn sie also sich selbst nicht verraten haben, dann müssen es Auswärtige gewesen sein. Ich bitte euch, woher käme Auswärtigen ein solches Wissen, da ja selbst die rechtmäßigen und erlaubten Mysterien jeden auswärtigen Zeugen ausschließen; oder sollten etwa unerlaubte Mysterien das weniger tun? Aber bei Auswärtigen liegt es näher, daß sie nichts wissen und lügen.“ Man könnte sagen: Dienstboten haben die Verbrechen belauscht und verraten, und so entstand das Gerücht. Weshalb wird denn jetzt nichts mehr entdeckt? Wir nehmen doch beständig zu. „So viel ich weiß, ist auch unser Leben schon mehr in die Öffentlichkeit gedrungen; ihr kennt die Tage unserer Zusammenkünfte; deshalb werden wir umlagert und überfallen und in unseren geheimen Versammlungen festgenommen. Wer aber kam je dazu, wie ein halb aufgegessener Leichnam dalag? Wer hat in einem in Blut getauchten Brote die Spuren der Zähne festgestellt? . . .“ Übrigens würden die neuen Christen selbst, wenn sie in solche Verbrechen eingeweiht würden, diese bald ans Tageslicht bringen. „Denn ohne Zweifel ist es Sitte, daß diejenigen, die sich einweihen lassen wollen, zunächst den Meister oder Vater der Weißen befragen. Dann wird er sagen: 'Du hast ein noch schreiendes Kind, das geschlachtet werden soll, nötig und ein Stück Brot, das in das Blut eingetaucht werden soll' . . .“ Solche Dinge sollten verborgen bleiben? Aber vielleicht ist es so, daß der Neuling nicht weiß, was er zu tun haben wird: „Ahnungslos werden diese Mähler . . . vorgesetzt; denn sie hatten vorher nie etwas von den christlichen Mysterien gehört. Aber sie müssen sie doch nachher kennenlernen, wenigstens dann, wenn sie den neu Einzuführenden dabei aufwarten. Wie lächerlich wäre es sonst, daß die Uneingeweihten etwas wissen sollen, was der Priester nicht weiß. Sie schweigen also und finden sich gern damit ab und lassen nichts von der Tragödie des Thyest oder des Oidipus herauskommen und bringen es nicht vor das Volk.“ Es muß etwas Großes sein, das einen dazu verführt, solche Greuel zu ertragen: Den Mysten wird als Lohn für solche Taten das ewige Leben versprochen, den Uneingeweihten dagegen das ewige Feuer angedroht. Ist es denkbar, daß man durch solche Taten

sich das ewige Leben erwerben will? „Komm, wenn du ein Mann bist, senke das Eisen in das Kind; oder wenn das das Amt eines andern ist, dann schaue zu, wie ein Leben verlißt, bevor es überhaupt gelebt hat; fange jedenfalls das frische Blut auf und tunke dein Brot darein; iß mit Gier davon . . . Wenn du das fertiggebracht hast, wirst du in Ewigkeit leben.“

Die entsprechende Stelle im *Apologeticum* 7—9 übersetzen wir nur, soweit sie einige neue Färbungen beisteuert:

„Wir werden Verbrecher genannt wegen des Mysteriums der Kinderschächtung (*de sacramento infanticidii*) und des davon bereiteten Mahles . . . Täglich werden wir umlagert, täglich verraten, häufig bei unseren Zusammenkünften und Versammlungen selbst überfallen. Wer hat je ein solches schreiendes Kind bei uns gefunden? Wer hat einmal die blutigen Mäuler der Zyklopen und Sirenen so, wie er sie gefunden hatte, für den Richter aufbewahrt? . . . Wer hat solche Verbrechen, wenn er sie gefunden haben sollte, verheimlicht oder sie sich abkaufen lassen, während er die Schuldigen selbst vor Gericht zog? Wenn wir immer verborgen sind, wann ist unser Tun verraten worden? Ja von wem konnte es verraten werden? Von den Schuldigen selbst gewiß nicht, da ja nach der Vorschrift aller Mysterien treues Schweigen geschuldet wird. Die samothrakischen und eleusinischen Mysterien werden verschwiegen, um wieviel mehr solche, die, wenn sie verraten würden, vorerst die menschliche Strafe hervorrufen werden, während die göttliche vorbehalten wird? Wenn also sie selbst sich nicht verraten, dann müssen es Auswärtige tun. Woher kommt aber den Auswärtigen das Wissen, da immer selbst die frommen Einweihungen die Profanen ablehnen und sich vor Augenzeugen hüten? Ober haben die Gottlosen vielleicht weniger Angst?“ Ähnlich wie *Ad nationes* spricht er dann von dem Lohn der Mysterien, dem ewigen Leben, und fordert ironisch den Neuling auf, dafür das Kind zu töten! „In solches eingeweiht und so besiegelt wirst du leben in Ewigkeit.“ Auch die folgenden Ausführungen über die angebliche Unwissenheit des Novizen, über die Vorbereitungen des vermeintlichen Ritus usw. entsprechen ganz denen in *Ad nationes*. Im Kp. 9 beweist dann Tertullian, daß die Heiden selbst das tun, was sie den Christen als Verbrechen vorwerfen.

Der Dialog *Octavius* des Minucius Felix bringt in der Anklage des Caecilius gegen die Christen auch die Kinderschächtungen vor. 8, 4 beschimpft er die Christen als eine „Masse unheiliger Verschwörung, die in nächtlichen Versammlungen, in Fastenübungen und unmenschlichen Mählern, nicht durch eine Weihe, sondern durch ein Verbrechen sich verbindet, eine winkelsüchtige und lichtscheue Gesellschaft, in der Öffentlichkeit stumm, in den Winkeln geschwätzig . . .“ Von der Einweihung der Neulinge wird 9, 5 erzählt: „Über die Einweihung der Neulinge gibt es eine ebenso abscheuliche wie bekannte Erzählung. Ein Kind, das, um die noch Unwissenden zu täuschen, mit Brotteig zugedeckt wird, wird dem vorgesetzt, der in die Weißen eingeführt werden soll. Der Neuling, der durch den Brotteig glaubt, daß seine Stiche harmlos seien, tötet durch Wunden, die er selbst nicht sieht und die verborgen sind, das Kind. Dessen Blut schlürfen sie dann — welches Verbrechen! — durstend in sich hinein. Seine Glieder teilen sie miteinander um die Wette, durch ein solches Opfer verbrüdern sie sich, durch das Bewußtsein solchen Frevels verpflichten sie sich zu gegenseitigem Schweigen. Diese Weißen sind scheußlicher als alle Gotteslästerungen.“ In der Antwort sagt der Christ Octavius, nachdem er schon 28, 2 kurz das angebliche Kinderessen erwähnt hat, im Kp. 30: „Jenen möchte ich nunmehr belangen, der da behauptet oder glaubt, daß wir uns durch die Tötung und das Blut eines Kindes einweihen lassen. Hältst du es für möglich, daß ein so weicher, so kleiner Körper die tödlichen Wunden überhaupt aufnehmen kann, daß jemand das frische Blut eines so jungen, noch gar nicht entwickelten Menschen hervorlocken, es vergießen und schöpfen kann? Niemand kann dies glauben als der, der selbst dazu fähig ist.“ Im Folgenden bringt Minucius ähnlich wie Tertullian die Anklage vor, daß die Heiden selbst solche Dinge tun, die sie den Christen vorwerfen.

Für die Beurteilung des „Mysteriums“ ist noch von Bedeutung *Ad nat.* 1, 15, wo Tertullian die heidnischen und christlichen Kultformen nebeneinanderstellt und ironisch zugibt: „Wir opfern und weihen ein durch Kinderschächtung (*nos infanticidio litamus sive initiamus*; vorher sind *sacrificium vel sacrum* erwähnt; *vel* oder *sive* stehen hier wohl schon für *et*) . . . Von dieser gottlosen Opfergabe halten wir, wie man erzählt, unser Mahl (*de ea impietatis hostia dicimur coenare*; so die Lesung Oehlers).“ Tertullian hält diesem Gerücht entgegen, daß die Heiden tatsächlich Kinder durch Aussetzung töten, dies also nicht einmal in einem Weiheritus oder als Gottesdienst tun (*ritu sacri neque deis*), daß sie ferner durch ihre Unzucht auch Kinder „verzehren“. Dieser Text unterscheidet deutlich 1. *litare sive initiare* und 2. *cenare*. Aber auch der 1. Akt hat einen doppelten Sinn: Opfer und Weihe; beide Bedeutungen können sachlich zusammenfallen, sind aber wenigstens dem Sinne nach zu trennen. Die Schächtung des Kindes ist also Opfer- und Weiheakt, das Essen ist Mahl. Auch im *Apologeticum* 7, 1 wird unterschieden zwischen dem *sacramentum infanticidii* und dem *pabulum inde*; jenes wird „Weihe“ genannt: *sacramentum infanticidii*. Die Schächtung ist also in erster Linie der Weiheakt; jedoch zeigen uns die übrigen, oben erwähnten Texte, daß auch das Essen zu der Einweihung gehört. Es bleibt aber bestehen, daß die Einweihung nicht aus einem Mahle allein besteht, sondern daß das Mahl das Essen eines eben als Opfer geschlachteten Kindes ist (vgl. *Apolog.* II 5 *infanticidia degustasset*). Primärer Kultakt ist jedenfalls die Schächtung (Opferung); deshalb heißt das angebliche Bekenntnis des Christen: *infantida sum* (*Apolog.* IV 11).

Die weiteren Zeugnisse<sup>1</sup> über das angebliche Mysterium geben nichts wesentlich Neues mehr für das Problem und insbesondere für unsere Fragestellung aus. Wir können also unsere Folgerungen ziehen. Wenn Tertullian die „Kinderschächtung“ als ein Mysterium schildert, so ist das nicht rhetorische Einkleidung und Ausschmückung, sondern entspricht den hinter der Anklage stehenden Tatsachen. Zunächst einmal sehen die Heiden den angeblichen Kultakt als ein Mysterium an, das in nächtlichen Versammlungen, in geschlossenen, durch eine Einweihung ausgewählten Gemeinden hinter verschlossenen Türen gefeiert wird. Aber auch die Christen selbst sehen in dem von den Heiden verzerrten Akte ihr Mysterium. Wie leicht hätte Tertullian es gehabt, zu sagen: Wir haben keinen Geheimkult; kommt selbst und seht, was wir tun! Aber davon kein Wort; sondern nur das Bestreben, den angeblichen Kindermord als innerlich undenkbar und unmöglich zu erweisen. Der christliche Kult tritt also durchaus als Mysterienkult auf, d. h. als der geheime Gottesdienst einer durch Weihen aus der Masse ausgesonderten Kultgemeinde. Insbesondere ist der betreffende Akt die Einweihung neuer Mysten; aber er wird von den Eingeweihten weiter ausgeübt.

Doch die Texte lehren uns noch mehr. Der höchste Kultakt der Christen,

<sup>1</sup> Justin, I. *Apol.* 26, 7 Essen von Menschenfleisch bei Ketzern vermutet; II 12, 2 dasselbe den Christen vorgeworfen; *Dial. cum Tryph.* 10; 17; 108; die beiden letzten Stellen behaupten, die Juden hätten dieses Verbrechen von den Christen ausgesagt. Athenagoras, *Leg.* 3, 1. Theophilus, *Ad Autolyc.* 3, 4. Tatian, *Or. ad Graec.* 25, 3. Origenes, *C. Cels.* 6, 27 p. 97, 24 f. Koetschau *καταθίσαντες παιδίων μεταλαμβάνονσι αὐτοῦ τῶν σαρκῶν*. Eusebios, *Kirchengesch.* IV 7, 11 *ἀνοσίαις τροφαῖς χρωμένων* wird von Euseb. erklärt als ein von den Gnostikern auf alle Christen übertragenes Verbrechen (Rufin übersetzt *execrandis infanticidii dapibus funestari*); IV 8, 5 Zitat aus Justin II. *Apol.* 12; V 1, 14 *Θνέσσεια δειπνα* als Anklage gegen die Martyrer von Lyon; 1, 26 *πὼς ἂν παιδία φάγοιεν οἱ τοιοῦτοι*; 1, 52 *οὔτε ἀνθρώπους ἐσθίουμεν*.



wodurch sie zugleich Neulinge in ihren Geheimbund aufnehmen, einweihen und verpflichten, besteht nach dem unter den Heiden laufenden Gerücht darin, daß ein in Brotteig gehüllter Säugling durch Dolchstöße getötet, dann in Stücke zerschnitten und verzehrt wird, wobei die Teilnehmer sein Blut schlürfen oder Brotstücke in das Blut tauchen und essen. Dölger hat gut gezeigt, welche antiken Zauber- und Verschwörungsbräuche hinter diesen Ansichten sich verbergen; aber er hat auch mit Früheren richtig gesagt, daß hier die Eucharistie karikiert worden ist. Die Juden und Heiden hatten trotz aller Vorsicht der Christen etwas davon gehört, daß die Christen bei ihrer Kultversammlung Fleisch und Blut eines Menschen genäßen; daß sie bei der nächtlichen Einweihung neuer Mitglieder diese durch den Genuß von Fleisch und Blut weihten. Justinus Martyr hatte dies sogar in einer Schrift ausgesprochen, die den Heiden gewidmet war. In I Apol. 66 schreibt er, daß die nur den Eingeweihten zugängliche kultische Nahrung der Christen nicht gewöhnliches Brot, nicht alltäglicher Trank sei, „sondern wie unser Heiland Jesus Christus, durch den Logos Gottes Fleisch geworden, zu unserem Heile Fleisch und Blut annahm, so ist auch — darüber wurden wir belehrt — die durch das von ihm stammende Gebetswort eucharistierte Speise, von der gemäß einer Wandlung unser Blut und Fleisch sich nähren, jenes, des fleischgewordenen Jesu, Fleisch und Blut“. Diese Verbindung der Eucharistie mit der Menschwerdung kann uns auch einen Wink für die Erklärung geben, weshalb die Heiden von einem kleinen Kinde als dem Gegenstand des greulichen Kultaktes faselten. Sie hatten etwas gehört von dem als Mensch erschienenen Gotte der Christen und dachten sich diesen natürlich zunächst in Kindesgestalt, wie ja auch ihre eigenen Götter, selbst Zeus, aber auch Dionysos, Hermes, Apollon, Herakles usw., zunächst als Kinder geboren waren. Justin selbst zählt solche Fälle auf, um die Menschwerdung den Heiden zu erläutern (I Apol. 54). Dazu trat die von Dölger mit Recht herangezogene, nicht seltene Verwendung von Kindern in Zauber und Kult.

So hat denn schon im Altertum Salvian, *De gubernatione Dei* IV 17, 85 (CSEL VIII 95 f.) mit Recht auf den christlichen Kult als das durch die heidnischen Verzerrungen hindurchscheinende Urbild hingewiesen:

„Wie verkehrt und verbrecherisch die Heiden immer von dem Herrenkult (*de sacris dominicis*) gedacht haben, zeigen die blutigen Prozesse der unmenschlichen Verfolger, die glaubten, bei den christlichen Opfern geschähen nur unreine und abscheuliche Dinge. Denn auch die Einweihungen in unseren Kult selbst (*initia ipsa nostrae religionis*) gingen nach ihrer Ansicht von zwei schweren Verbrechen aus, nämlich zuerst einem Morde, dann — was noch schlimmer ist als ein Mord — von Blutschande, und nicht bloß von Mord und Blutschande, sondern, was noch verbrecherischer ist als Blutschande und Mord, von der Blutschande mit ehrwürdigen Müttern und dem Morde unschuldiger Kinder. Von letzterem glaubten sie, daß die Christen sie nicht bloß töteten, sondern — was noch abscheulicher ist — sie aufäßen. Und dies alles geschehe, um Gott zu versöhnen — als ob er durch irgendein Verbrechen mehr beleidigt werden könnte —, um sich von der Sünde zu reinigen — als ob es überhaupt eine größere Sünde gäbe —, um ein Opfer anzubieten — als ob der Herr irgend etwas mehr verabscheuen könnte —, um das ewige Leben zu erwerben — als ob, selbst wenn man es durch solche Dinge erhielte, es der Mühe wert wäre, zu ihm durch solche unmenschlichen Verbrechen zu gelangen“<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Zu der Erklärung aus der Eucharistie vgl. außer Dölger besonders auch J. P. Waltzing, *Le crime rituel reproché aux chrétiens du 2<sup>e</sup> siècle*, Acad. Royale

Die oben angeführten Texte erlauben uns aber, diese Erklärung zu vervollständigen. Wo ein Kind zerteilt und gegessen und sein Blut getrunken wird, da muß natürlich das Kind zuerst getötet werden. Insofern gehört die Tötung zu der Ausmalung des greulichen Kultes. Wenn aber die Tötung, wie wir oben sahen, neben dem Essen als eigener Kultakt, ja sogar als der Hauptakt erscheint, so deutet das auf mehr als ein Mahl hin; und deshalb kann nicht bloß die Eucharistie als Speise hinter der Verzerrung liegen. Das *infanticidium*, aus dem das *pabulum* erst hervorgeht, muß auch eine Unterlage im wirklichen Kulte haben. Neben der Greuelkommunion steht ein Greuelopfer. Dieses aber kann nur dadurch in seiner verzerrten Gestalt entstanden sein, daß jener Akt von den Christen für eine wirkliche Opferschlachtung gehalten wurde. Die Heiden hatten nicht nur erzählen hören, daß man Fleisch und Blut eines Menschen aß, sondern daß man zuerst einen Menschen opferte, schlachtete, dadurch Fleisch und Blut trennte. Mit anderen Worten: Jener Kultakt, den die Heiden so abscheulich mißverstanden, war wirklich im Glauben der Christen eine Schlachtung, eine *immolatio*, wie die Eucharistiefeier ja tatsächlich später so oft von der Liturgie und von den Kirchenschriftstellern genannt wird. Freilich war es eine mystische Schlachtung, eine sakramentale Opferung; aber von dieser feinen Unterscheidung verstand der Pöbel nichts; für seine rohe Phantasie fand eine krasse Schlachtung statt. Wie die Juden nach Joh. 6 die Worte des Herrn nicht verstanden, sondern an das Essen und Trinken von natürlichem Fleisch und Blut dachten, so konnten auch die Heiden, von den Juden dazu angestiftet, sich nicht in die zugleich reale und spirituelle Welt der Christen hineindenken. Für uns aber sind die Anklagen der Heiden eine deutliche Bestätigung dafür, daß die Eucharistie von den Christen damals als ein Opfermysterium aufgefaßt wurde. Sowohl die Opferdarbringung wie auch die Kommunion der Eucharistie offenbaren selbst in der abscheulichen Verzerrung durch die Feinde der Kirche ihre ganz konkrete und erschütternde Wirklichkeitsfülle: es handelt sich um die mystische Wiederhinstellung des blutigen Opfers Christi, das zum Opfer und Mahl der Gläubigen geworden ist<sup>3</sup>.

Schauen wir im Lichte dieser Feststellungen auf einige Nachrichten bei früheren heidnischen Schriftstellern zurück, so enthüllen sich diese als Anspielungen auf die gleichen Frevel, die man zur Zeit des Tertullian den

de Belgique; Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques; Ve série, Tome 11 (Bruxelles 1925) 205—239; vgl. Dölger 202 f. S. auch die gute Übersicht über das ganze Problem von H. Leclercq im *Dict. d'arch. chrét. et de lit.* XI 1 (1933) 887—898 *Meurtre rituel*. — Eine Anspielung auf das Herrenmahl als Ursache der heidnischen Verleumdungen gibt schon Tertullian, *Ad uxorem* II 4, wo er von den Schwierigkeiten einer mit einem Heiden verheirateten Christin spricht: *Quis nocturnis convocationibus, si ita oportuerit, a latere suo adimi libenter feret? Quis denique sollemnibus Paschae abnoctantem securus sustinebit? Quis ad convivium dominicum illud, quod infamant, sine sua suspitione dimittet?* II 5: *Non sciet maritus quid secreto ante omnem cibum gustes? et si sciverit panem, non illum credet esse qui dicitur?*

<sup>3</sup> Wie sehr dieses Mysterium, selbst in seiner symbolischen Auffassung, auch und gerade gebildeten Heiden ein Ärgernis war, zeigt die heftige Kritik des heidnischen Philosophen (Porphyrios) bei Makarios Magnes III 15; s. Ad. Harnack, *Mission u. Ausbreitung*<sup>4</sup> (1924) 248 Anm. 1.

Christen vorwarf. Tacitus erzählt in seinen *Annalen* 15, 44, Nero habe, um das Gerücht, er selbst habe Rom angezündet, von sich abzulenken, „Schuldige untergeschoben und mit ausgesuchten Strafen belegt (solche nämlich), die durch Verbrechen verhaßt waren (*per flagitia invisos*) und die das Volk Christen nannte. Der Urheber des Namens, Christus, war unter Kaiser Tiberius durch den Prokurator Pontius Pilatus hingerichtet worden; der verderbliche Aberglaube, vorübergehend zurückgedrängt, wucherte von neuem, nicht nur durch Judäa, die Heimat des Übels, sondern auch durch die Stadt hin, wo ja von allen Seiten alles Schreckliche und Schändliche zusammenströmt und begangen wird (*cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque*). Es wurden also zuerst solche ergriffen, die gestanden (nämlich die angeblichen Verbrechen); dann wurde auf deren Angabe hin eine ungeheure Menge von ihnen nicht so sehr des Verbrechens der Brandstiftung als des Hasses gegen das Menschengeschlecht überführt“. Die furchtbare Art der Hinrichtung erweckte Mitleid, „obwohl sie Schuldige waren und die abschreckendsten Strafen verdient hätten“. Wenn auch außer der Brandstiftung die angeblichen Verbrechen nicht im einzelnen bezeichnet werden, so wird man doch hinter den Worten des Tacitus von dem Volkshaß gegen die „Menschenhasser“, von den *atrocia aut pudenda*, die bekannten Verleumdungen, besonders auch den Kindermord, mit Recht vermuten. Schon unter Nero also galt das Christentum als ein verborgener Mysterienkult, und diese Brandmarkung hing ihm weiter an<sup>4</sup>.

Einen direkten Hinweis auf die greulichen Mähler kann man in dem Brief des Plinius an Kaiser Trajan finden (X, 96), wonach die Christen bezeugten, sie hätten sich „durch ein *sacramentum* (Weiheeid) nicht zu einem Verbrechen verpflichtet“, sondern im Gegenteil zu strenger Sittlichkeit; sie kämen zusammen, um Speise zu sich zu nehmen, jedoch gewöhnliche und harmlose (*promiscuum tamen et innoxium*). Diese Selbstverteidigung der Christen setzt voraus, daß man ihnen ungewöhnliche und verbrecherische Mähler angedichtet hatte<sup>5</sup>.

Eine eigenartige Bestätigung findet die Erklärung des „Mysteriums der Kinderschlachtung“ aus der mißverstandenen Eucharistie in einigen späteren Legenden, in denen tatsächlich Christen bei der Feier der Messe sahen, wie ein Kind getötet, zerteilt und genossen wird.

<sup>4</sup> Vgl. dazu R. Reitzenstein, *Hellenistische Mysterienreligionen*<sup>3</sup> (1927) 109 ff., wo im einzelnen ausgeführt wird, daß die Anschuldigungen gegen die Christen und auch schon der Bericht über die erste Christenverfolgung nicht zu verstehen seien „ohne einen stark entwickelten und dabei zunächst vom Staate argwöhnisch überwachten und in einzelnen Fällen unterdrückten Mysterienkult“.

<sup>5</sup> Wenn schon um das Jahr 64 der christliche Kult Mysterienkult war, so befinden wir uns damit im apostolischen Zeitalter. Unrichtig also Ad. Harnack, *Mission und Ausbreitung*<sup>4</sup> (1924) 249 Anm. 2: „Spätestens seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts ist dann die Arkandisziplin teils aus pädagogischen Gründen, teils nach heidnischem Muster über die Sakramente gezogen worden; sie machte sie noch wichtiger und eindrucksvoller“. Wenn die Christen nicht aus dem Wesen ihres Kultes heraus zur Mysterienpraxis gezwungen gewesen wären, hätten sie sie sicher nicht eingeführt; denn für bloße Pädagogik oder gar für die Übernahme heidnischer Bräuche hätten sie sicher nicht ihr Leben eingesetzt.

So heißt es im V. Buch der *Vitae Patrum*, im Libellus XVIII Nr. 3<sup>o</sup>, der Abt Daniel habe eine Erzählung des Abts Arsenius wiedergegeben von einem Mönch, der in der Tugend zwar groß, aber theologisch ungebildet war, und der behauptete, „das Brot, das wir essen, sei nicht wesenhaft der Leib Christi, sondern nur ein Bild davon“. Auf das Gebet einiger Freunde des Mönchs wird ihm eine Vision zuteil. Am Sonntag bei der Eucharistiefeier werden ihm und seinen Freunden die geistigen Augen geöffnet. „Als die Brote auf den Altar gelegt wurden, da sahen nur jene drei, daß ein Knäblein auf dem Altare lag. Und als der Priester die Hände ausstreckte, um das Brot zu brechen, da stieg ein Engel des Herrn vom Himmel mit einem Messer in der Hand und zerschnitt das Knäblein, das Blut aber fing er in dem Kelche auf; und als der Priester das Brot in kleine Stücke zerbrach, da zerschnitt auch der Engel die Glieder des Knaben in kleine Teile. Als nun der Greis hinzutrat, um die heilige Kommunion zu empfangen, da wurde ihm allein blutgerötetes Fleisch gegeben. Als er dies sah, da fürchtete er sich und schrie: 'Ich glaube, Herr, daß das Brot, das auf den Altar gelegt wird, dein Leib ist und daß dein Kelch Blut ist'. Und sofort wurde das Stück in seiner Hand zu Brot gemäß dem Mysterium, und er nahm es in den Mund, Gott danksagend. Die Greise aber sagten zu ihm: 'Gott weiß, daß die menschliche Natur nicht rohes Fleisch essen kann, und deshalb verwandelt er seinen Leib in Brot und sein Blut in Wein für diejenigen, die es im Glauben empfangen'“<sup>7</sup>.

Eine ganz verwandte Erzählung steht in der *Vita* des hl. Basileios des Gr., die wohl aus dem 8. Jh. stammt und fälschlich dem Amphilochios von Ikonion zugeschrieben wurde, I 7<sup>6</sup>. Danach hatte sich ein Jude zur Zeit des Mysteriums in die Kirche eingeschlichen, um die Eucharistie auszuspionieren. „Er sieht, wie ein Kind unter den Händen des Basileios gliedweise zerschnitten wurde. Als alle kommunizierten, trat auch er hinzu, und es wurde ihm wirkliches Fleisch gegeben; dann tritt er auch zu dem Kelch hinzu, der voll von Blut war, und er wurde dessen teilhaftig. Reste von beiden bewahrte er und zeigte sie, zu Hause angelangt, seinem Weibe zur Bestätigung dessen, was erzählt wurde, indem er berichtete, was er mit eigenen Augen gesehen hatte. Da er nun glaubte, daß das Mysterium der Christen wahrhaft schauererregend und herrlich sei, ging er am folgenden Tage zu Basileios und bat ihn, daß er ohne Verzögerung das Siegel auf Christus empfangen möge“<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> *Vitae Patrum, De vita et verbis seniorum libri decem*, hg. von Rosweyd (Antwerpen 1615) S. 635 f. PL 73, 979.

<sup>7</sup> Diese Erzählung zitiert u. a. der hl. Paschasius Radbertus, *Liber de corpore et sanguine Domini* Kp. 14 (PL 120, 1316 ff.); vgl. Jb. 6, S. 182. — In den Anm. Rosweyds S. 643 wird eine Erzählung abgedruckt, die aber aus späterer Zeit stammt. Auch hier sieht der Priester anstatt der Eucharistie ein Kind, das er in den Arm nimmt; bezeichnend ist aber, daß hier von einer Schlachtung nicht mehr die Rede ist. Über diese Entwicklung hat P. Browe in einer ungedruckten Arbeit, die er mir gütigst zur Einsicht überließ, zahlreiches und wertvolles Material gesammelt. Es ergibt sich daraus, daß, wie wir schon andeuteten, zwei Klassen dieser eucharistischen Wundererscheinungen zu unterscheiden sind: die eine, wo der Herr, meistens als Kind erscheinend, geschlachtet wird oder doch wenigstens (so in späterer Zeit) als gekreuzigt erscheint, und eine zweite, wo das Jesuskind zwar noch in Beziehung zur Eucharistie, aber ohne Beziehung zu dem Meßopfer auftritt. Auch hierin spiegelt sich die Entwicklung der Frömmigkeit, die sich vom Mysterium des Opfers immer mehr ab und der Verehrung des gegenwärtigen Herrn allein zuwandte. — S. nun auch Nachtrag S. 171.

<sup>8</sup> Bei Rosweyd S. 156. PL 73, 301; PG 29, CCCII. Vgl. dazu O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Literatur* III<sup>a</sup> (1923) 130 Anm. 1.

<sup>9</sup> Diese Erzählung zitiert Thomas von Aquin im *Opusculum* 58 Kp. 10, 1, nach Rosweyd S. 165. Die weitere Verwendung der beiden ältesten Erzählungen behandelt Browe in der genannten ungedruckten Arbeit.



Die Legenden zeigen auf jeden Fall, wie die populäre Phantasie sich das unaussprechliche Mysterium zurechtlegte, nur daß hier der Glaube der Einfältigen wirkt, während zur Zeit des Urchristentums der Haß des Pöbels das Unverständene verzerrte. Auf beiden Seiten aber geht die Phantasie den gleichen Weg und deutet damit auf einen Wesenszug des Mysteriums hin, eben auf die gegenwärtige (mystische) Opferschlachtung.

II. Bevor wir die folgenden Vätertexte<sup>10</sup> vorbringen, senden wir einige Bemerkungen voraus, da man immer wieder die Beweiskraft dieser Texte oder wenigstens vieler von ihnen — denn bei einigen versagen eingestandenermaßen alle Deutungskünste — so lange umzubiegen versucht, bis sie dem neuzeitlichen Denken entsprechen:

a) Die Texte der Kirchenväter müssen wörtlich genommen werden, d. h. in dem Sinne, den die Wörter und Sätze aus sich haben; es müßte denn das Gegenteil von den Kirchenvätern selbst gesagt werden oder sich aus dem Zusammenhang klar ergeben.

Wenn z. B. Gregor d. Gr. sagt: *Christus adhuc per hanc (oblationem) in suo mysterio pro nobis iterum patitur* oder *pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur* (die ganzen Texte s. Jb. 6 S. 173f.), so will Gregor damit nicht etwa sagen, daß der Herr nicht im Mysterium leidet (wie das heute gedeutet wird), sondern daß er wirklich leidet, aber *in mysterio*, d. h. also nicht in natürlicher, sondern in mystischer (sakramentaler) Weise; und da Gregor im innigen Zusammenhang damit betont, daß der Herr leidet, obwohl er als Verklärter nicht mehr leiden kann, so besagt also der ganze Satz, daß das Leiden des Herrn eine neue sakramentale Daseinsweise annimmt; die Worte *pro nobis* aber zeigen, daß dies unseretwegen geschieht, d. h. daß das historisch vergangene Leiden durch das Sakrament in einer sakramentalen Seinsweise wieder hingestellt wird, damit wir daran teilhaben und die Früchte genießen können. Es ist also keineswegs eine „bildliche“ Rede, wenn Gregor sagt, daß der Herr im Mysterium geschlachtet wird. Die Sätze sind wörtlich zu nehmen, und zwar im vollen Wortsinne, nämlich so, daß man die Worte *in mysterio* nicht übersieht.

b) Die Worte und Sätze der Kirchenväter müssen aus ihrem, d. h. der Väter, eigenen Seins- und Denkbereich erfaßt und gedeutet werden, nicht aus dem Seins- und Denkbereich späterer Jahrhunderte. Wenn schon jeder Schriftsteller sein spezifisches „Sprachfeld“<sup>11</sup> hat, d. h. eine ihm persönlich eigene Seins- und Gedankenwelt, die sich in einer ihm eigenen Sprache ausspricht, wenn also das Wort des einen Dichters nicht aus dem Sprachfeld eines anderen gleichzeitigen oder späteren Dichters erklärt werden darf, da ja dasselbe Wort

<sup>10</sup> Es sind gelegentliche, nicht systematisch gesuchte Funde; manche Hinweise verdanke ich freundlicher Mithilfe, besonders auch meines Mithraders Hieronymus Frank. Ich bitte alle Leser um freundliche Mitteilung weiterer Texte; bei genauem Suchen läßt sich noch vieles finden. Es kam mir auch nicht darauf an, alle Texte zu sammeln, sondern einige, die die Lehre von verschiedenen Seiten aus beleuchten, zu bringen. Einige Texte beweisen nicht so sehr die Mysterienlehre selbst, als sie Lehrpunkte, die damit zusammenhängen, erläutern.

<sup>11</sup> Von den Werken Jost Triers, der diese Betrachtungsweise in die Wissenschaft eingeführt hat, vgl. vor allem *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes, die Geschichte eines sprachlichen Feldes I* (1931). Weitere Arbeiten von ihm s. bei Theophora Schneider OSB, *Der intellektuelle Wortschatz Meister Eckeharts* (Neue Deutsche Forschungen, hg. von Günther u. Rothacker, Bd. 14 [1935]) 129 f., wo S. 7 ff. die Lehre von den Sprachfeldern dargelegt wird.

etwa bei Goethe oder bei Rilke etwas ganz anderes bedeuten kann, so gilt das erst recht bei antiken Schriftstellern, deren Weltbild und Denkweise uns Modernen viel schwerer zugänglich ist. Es geht nicht an, Worte und Sätze der Kirchenväter, d. h. also der Vertreter antik-christlichen Denkens, nach der Sprache des 13. oder 19. Jh. zu deuten. Vielmehr müssen sie in ihrem eigenen „Feld“ aufgesucht werden<sup>12</sup>.

c) Der Lebensbereich der Kirchenväter ist zunächst innerhalb der natürlichen Ordnung die Kultur der Antike, u. zw. in jener Gestalt, die die Antike seit der römischen Kaiserzeit angenommen hat. Nun aber ist diese antike Kultur durch ein starkes Gefühl für die Gegenwärtigkeit einer göttlichen Kraft in der Natur gekennzeichnet. Diese Zeit hat eine ausgeprägte Neigung zur

<sup>12</sup> Die hier aufgezeigten Gesetze hat B. Poschmann nicht beachtet, da er in dem Aufsatz „*Mysteriengegenwart*“ im *Licht des hl. Thomas* (Theol. Quartalsschr. 116 [1935] 53—116) Thomas nicht nach der Sprache der vorhergehenden Zeit, sondern nach späterer Sprachweise deutet; so kommt er zu einer Erklärung des hl. Thomas im Sinne der von Vasquez († 1604) vertretenen Meßopfertheorie, die aber sowohl in sich nicht genügt wie auch die Meinung des hl. Thomas keineswegs ausspricht, wie Fr. Diekamp in der letzten Auflage seiner *Dogmatik* nachgewiesen hat; vgl. die Texte Diekamp's im Jb. 12 S. 229 f.; in der lateinischen Übersetzung *Theologiae dogmaticae Manuale quod secundum principia S. Thomae Aquinatis exaravit Fr. Diekamp*, Übersetzung von Ad. M. Hoffmann OP, Vol. IV (1934) 240 f. An anderer Stelle hoffen wir genauer auf den Aufsatz Poschmanns eingehen zu können. P. schreibt S. 77 f. zu dem Worte *repraesentare*, das, wie ich früher dargelegt hatte, seinen realistischen Sinn allmählich verloren und einen idealistischen Sinn erhalten hat: „Ich kann mich hier nicht auf eine Prüfung einlassen, wie weit die Voraussetzung dieser methodischen Forderung berechtigt ist. Nach meinem Dafürhalten haben auch die Väter den Begriff im Sinne Casels nicht gekannt. Doch auch wenn wir diese Frage auf sich beruhen lassen, so ergibt sich aus Thomas allein mit vollster Sicherheit, daß er bei dem Wort nur an ein sinnbildliches Darstellen der Passion, allenfalls verbunden mit der Zuwendung ihrer Früchte, gedacht hat . . .“ Man vgl. dazu nur die Stelle Tertullians, *Adv. Marcionem* I 14: *panem, quo ipsum corpus suum repraesentat* (vgl. dazu Jb. 6 S. 136). P. wird diesen Text doch wohl nicht so erklären wollen, daß hier ein subjektives Sichvergegenwärtigen vorliegt; aber es ist auch nicht ein bloßes Darstellen gemeint, sondern eine wirkliche Gegenwärtigsetzung, wie das allein der antiken Sprache und dem altchristlichen eucharistischen Realismus entspricht; vgl. ebda. IV 40: *panem . . . corpus suum illum fecit*. Zum Vergleich weise ich hier auf das Wort *effectus* hin, das man neuerdings als „Wirkung“ auffaßt und demgemäß auch in solchen Texten übersetzt, wo es eine ganz andere Bedeutung hat, wie z. B. im römischen Meßbuch, in dem wir doch die Sprache der alten römischen Kirche hören. (Da P. in der Eucharistie nur eine Versinnbildung der Passion, daneben aber die wirkliche Gnadenvermittlung und somit ihre „Wirkung“ sieht, so paßt dieses Wort gut hierher). Daß *effectus* in der Sprache der römischen Liturgie nicht die Wirkung, sondern die hinter der äußeren Feier stehende Wirklichkeit bedeutet, habe ich Jb. 11 S. 37—45 nachgewiesen. *Effectus* hat hier denselben Sinn wie die *veritas* bei Ambrosius (s. unten) und die „Wirklichkeit“ bei Theodor von Mopsuestia (s. oben S. 120). Einen neuen Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung von *effectus* gibt das von Germain Morin neu herausgegebene und dem Firmicus Maternus zugeschriebene Werk *Consultationes Zacchaei et Apollonii* (Florileg. Patrist. Fasc. XXXIX [1935]), also ein Buch, das auf jeden Fall aus derselben Zeit stammt wie die alte römische Liturgie. Dort findet sich das Wort *effectus* u. a. S. 39, 21 Morin, ferner 46, 25; 49, 11; 81, 29; 92, 16; 93, 25, überall nicht im Sinne einer Wirkung, sondern einer Wirklichkeit.

Magie und zum mystischen Kulte. Der Skeptizismus ist zum großen Teil überwunden; dafür herrscht eine oft massive Gläubigkeit, die nur allzuoft in Aberglauben und Aftermystik entartet. Man denke nur an den Namenglauben, der von der hohen Religion bis hinab in den Zauber herrscht. Der Name ist nicht willkürliches äußerliches Zeichen, nicht Schall und Rauch, sondern festumgrenzte gegenwärtige Gotteskraft. Der Kult wird zur Theurgie; die Götterbilder gelten als vom *numen praesens* erfüllt. Es wäre sonderbar, wenn die Christen alle Skeptiker, Freigeister, Rationalisten gewesen wären. Gewiß wenden sie sich im Bewußtsein ihrer reinen Gotteserkenntnis mit Abscheu von dem dumpfen heidnischen Aberglauben ab, verfallen aber deshalb nicht in das andere Extrem. Dafür zeugt etwa die christliche Verwendung des Namens Gottes, der Epiklese der Trinität, in der ältesten Liturgie.

d) Zu dieser natürlichen Voraussetzung tritt bei den Kirchenvätern die Durchdringung mit dem christlichen Geiste der Offenbarung Gottes. Das Christentum ist nicht menschliches Denken und Tun, sondern reine Offenbarung, die der Mensch gläubig entgegennimmt. Das Pneuma Gottes erfüllt den Erdkreis. Der Logos wird Fleisch; die Kirche ist der Schauplatz der Epiphanie Gottes in der Welt. Derselbe Logos spricht durch das Wort der Schrift, durch das Wort der Tradition, durch das Wort des Kultes. Das Wort der Kirchenväter, das sich eng an das Wort der Schrift anschließt, muß also selbst als von der Kraft Gottes erfüllt betrachtet werden.

e) Wenn die Kirchenväter Worte und Bilder der antiken Welt benutzen, so belassen sie diese in ihrer ursprünglichen Bedeutung, erheben sie aber auf eine höhere Ebene, um die unaussprechlichen Gedanken Gottes kundzutun. Die Worte werden nicht ihres alten Sinnes entleert und zu bloßen Wortklängen, die einen absolut neuen Wortsinn anlegen, herabgewürdigt, sondern behalten ihren Leib und erhalten eine neue Seele. So sagt z. B. Augustin einmal, das himmlische Pneuma habe ein Wort gesucht, mit dem es seine Gedanken über menschliche Dinge habe aussprechen können, und habe dafür das Wort „Trunkenheit“ gewählt<sup>13</sup>. Die Trunkenheit ist gewiß nichts Göttliches; und doch hat der Geist Gottes dieses Wort für seine Offenbarung benutzt. Genau so ist es mit den Mysterienausdrücken der alten Welt. Es wäre ganz un-katholisch, zu leugnen, daß solche Worte und Begriffe vom Geiste Gottes benutzt werden dürfen, um den Menschen die Gottesgedanken in ihrer Weise nahezubringen. So unbedingt die Offenbarung als die einzige Quelle der christlichen Lehre und Liturgie betont werden muß, ebenso muß auch der Satz festgehalten werden, daß die Offenbarung nicht eine neue Erde schafft, sondern an die ja auch von Gott geschaffene Natur anknüpft. *Gratia non tollit, sed perficit naturam*. So hat ja der Logos selbst aus einem irdischen Weibe einen wahren menschlichen Leib angenommen, den er zum Tempel der Gottheit machte.

<sup>13</sup> *Enarratio in Ps. 35, 14*. Nachdem Augustin gezeigt hat, daß die göttlichen Dinge im Grunde unaussprechlich sind, fährt er fort: *quae enim necessitas fuerat, ut diceret: inebriantur ab ubertate domus tuae? Quaesivit verbum unde loqueretur de rebus humanis, quod diceret; et quia vidit homines ingurgitantes se in ebrietate, accipere autem vinum immoderate et mentem perdere, vidit quid diceret, quia cum accepta fuerit illa ineffabilis laetitia, perit quodammodo humana mens et fit divina et inebriatur ab ubertate domus Dei . . .*

f) Was von der Sprache überhaupt, das gilt in besonderem Maße von der Kultsprache. Wenn der Mensch sich zum Gottesdienst anschickt, läßt er den Alltag und die profane Sprache hinter sich und erhebt sich zu einer adeligen Sprache der Ehrfurcht und Liebe. So war es schon in der Antike. Die Kultsprache der Antike ist von dem oben erwähnten Gefühl des *numen praesens* erfüllt und beschwingt. Erst recht spricht der Christ, wie Paulus bezeugt, sein Gebet nicht aus menschlichem Geiste heraus, sondern aus dem Pneuma, d. h. der gegenwärtigen Gotteskraft. Ein Wort, ein Bild der Poesie oder der bildenden Kunst ist im Kulte unendlich mehr als im profanen Alltag. In meinem Wohnzimmer kann ich Bilder aufhängen, die mein Gedächtnis an Entferntes erinnern; aber im Gotteshause erhält das Bild etwas Numinoses.

g) Der zuletzt genannte Gedanke führt uns zu einer wertvollen Parallele. Neben der Religion ist die Kunst der tiefste und wesenhafteste Ausdruck des Geistes einer Zeit. Man beachte nun, wie gerade die spätantike Kunst, also die Kunst der Zeit der Kirchenväter, im Gegensatz zu dem Naturalismus des Hellenismus zu einer religiösen Grundhaltung zurückkehrt, die deutlich von der Gegenwart einer religiösen Kraft redet. Noch mehr gilt das von der altchristlichen Kunst der Spätantike und der des frühen Mittelalters bis in die romanische Zeit hinein. Die geheimnisvolle Kraft dieser Kunst fließt gerade aus dem, was man ihren „Gegenwartscharakter“ nennen könnte; das Mysterium ist ihr inneres Wesen<sup>14</sup>. Erst mit der Gotik und besonders seit der Renaissance geht der Kunst der Mysteriencharakter verloren; dafür nimmt sie die Züge der Humanität an. Wenn nun die Kunst des Zeitalters der Kirchenväter diesen Gegenwartscharakter hat, so dürfen wir von der Kunst auf die Sprache zurückschließen. Auch sie hat ihren tiefen Klang und ihre geheimnisvolle Fülle von dem Mysterium der Gottgegenwart. Wir dürfen deshalb die Sätze der Kirchenväter nicht nach den Kategorien der neuzeitlichen Sprache beurteilen.

h) Schließlich darf noch der Finger darauf gelegt werden, daß nach vernünftiger philologischer Methode weniger klare Texte durch klare gedeutet werden müssen und nicht umgekehrt klare Texte nach weniger klaren umgedeutet werden dürfen. Wenn auch nur wenige Texte das Mysterium klar enthielten — tatsächlich sind es viele —, so geben sie von ihrem Lichte den anderen mit.

Gehen wir nach solchen Überlegungen an die Lesung der Texte heran, so werden sie uns ihr Geheimnis entschleiern.

1. Eusebios von Kaisareia († um 340), *Kirchengeschichte* 10,3, in der schönen Beschreibung des nach der Verfolgung neu aufblühenden kirchlichen Lebens und der Einheit der Gläubigen:

„Eine Kraft göttlichen Pneumas ging durch alle Glieder hindurch, eine Seele lebte in allen, in allen glühte derselbe Glaubenseifer, ein Hymnus des Gottespreises klang aus allen empor; dazu die vollgültigen Gottesdienste der Führer und

<sup>14</sup> Da diese Gedanken hier nur angedeutet werden können, genüge folgender Hinweis auf einen Text von Alfr. v. Martin in den Jahresber. für deutsche Gesch. I (1925) 430: Alfred Bäumler, *Bamberg und Naumburg — Über die Epochen des MA.* (Zeitwende 1, 462—480). Kennzeichen der Romanik sei eine „klassische Klarheit“, der das Heiligste „ein Gegenwärtiges“ ist: „das romanische Kunstwerk gibt an Gegenwärtigkeit einem Werk der Antike nichts nach“ (S. 469).



die Weihehandlungen der Geweihten sowie die gotteswürdigen Vorschriften der Ekklesia, vollzogen hier im Psalmengesang und den anderen Vorlesungen der uns von Gott übergebenen Worte, dort im göttlichen und mystischen Kultdienste; es waren auch da die geheimen Symbole des heilbringenden Leidens (*σωτηρίον τε ἢ πάθους ἀπόρρητα σύμβολα*)“.

Vgl. Jb. 6 S. 146 ff., wo die Eucharistiefeier von Eusebios genannt wird: Des Kreuzesopfers „Gedächtnis, vollzogen durch die Symbole seines Leibes und des heilbringenden Blutes“; „Mysterium“; „Gedächtnis des großen Opfers, begangen gemäß den von ihm überlieferten Mysterien“; „symbolische Darstellung der Mysterien seines Leibes und seines heilbringenden Blutes“. Diese Bezeichnungen werden schön ergänzt durch die hier vorgebrachte: symbolische Begehung des Leidens. Das Leiden selbst wird also im mystisch-realen Symbol gefeiert und dadurch gegenwärtig. Denn eine bloße sinnbildliche Darstellung des Leidens würde dem altchristlichen Denken ganz fremd sein. So real Leib und Blut Christi gegenwärtig sind, ebenso real ist die Passion unter den Symbolen gegenwärtig<sup>15</sup>.

2. Der hl. Ambrosius von Mailand († 397) sagt über die Taufe:

De *fuga saeculi* § 55 (CSEL XXXII 2 S. 205 ff.): „Fliehen wir wie Lot, der sich mehr vor den Sünden als vor den Strafen Sodoms fürchtete . . . Es flieht also wie Lot, wer den Lastern entsagt, wer von den Sitten der Einwohner sich freimacht, wer nicht hinter sich zurückblickt, wer jene höhere Stadt mit seinen Gedanken betritt und sie nicht verläßt, bis der Hohepriester stirbt, der die Sünde der Welt weggenommen hat [Anspielung auf das Gesetz über die Asylstädte Num. 35, 22—29; vgl. Jos. 20, 6, wonach beim Tode des Hohenpriesters für die in gewisse Städte Geflüchteten Amnestie für unvorsätzlichen Totschlag eintritt]. Gestorben ist er zwar einmal, aber er stirbt für einen jeden, der im Tode Christi getauft wird, damit wir mit ihm begraben werden und mit ihm auferstehen und in der Neuheit seines Lebens wandeln . . . § 57: Gestorben ist für dich der Hohepriester, für dich ist er gekreuzigt worden, damit du an seinen Nägeln festhangst. Denn dich und deine Sünden hat er in jenem Fleische auf sich genommen; an jenes Holz der Schande wurden die Schuldscheine deiner Sünden geheftet, so daß du nichts mehr der Welt schuldest, der du einmal entsagt hast . . . Nunmehr ist nicht mehr der alte Mensch in uns, sondern eine Neuschöpfung, die das Gleichbild Christi an sich trägt; denn mitbegraben mit dem Gleichbilde seines Todes haben wir das Bild seines Lebens angenommen . . .“

De *Cain et Abel* I 5 (CSEL XXXII 1 S. 356): „Dort [beim Gastmahl der Ekklesia] wirst du Myrrhe ernten, das heißt das Begräbnis Christi, damit du, mit ihm durch die Taufe im Tode begraben, wie jener von den Toten auferstand, auch du auferstehst“.

In *Ps.* 37, 10 (CSEL LXIV S. 143): „Der Jordan ist ein Abstieg und ein Aufstieg; denn wer in den heiligen Quell hinabsteigt, der steigt auch empor, um das zu suchen, was oben ist. Denn wer in Christus getauft wird, steigt hinab in den Tod Christi und hinauf in seine Auferstehung“.

In *Luc.* II 9 (CSEL XXXII 4 S. 94): „Wenn Christus für uns gebadet hat, vielmehr uns in seinem Leibe gebadet hat, wieviel mehr müssen wir dann unsere Sünden abwaschen! . . . Einer ist nämlich untergetaucht, aber er hat alle emporgehoben; einer ist hinabgestiegen, damit wir alle emporstiegen; einer hat die Sünden aller auf sich genommen, damit in ihm die Sünden aller abgewaschen würden“.

<sup>15</sup> Kurz verwiesen sei hier auch auf die Schilderung der Taufe Konstantins im *Leben Konstantins* IV 62—64, wo u. a. gesagt wird: „Konstantin wurde geweiht, wiedergeboren durch die Mysterien Christi“.

Diese Stellen lehren im engsten Anschluß an Röm. 6, daß der einmalige Tod Christi für den einzelnen sakramentale Gegenwart annimmt in der Taufe, so daß er im Tode Christi sich von der Sünde reinbadet und dadurch zum Leben mit Christus aufersteht.

#### Von der Eucharistie:

*Exameron* V 90—92 (CSEL XXXII 1 S. 203). Am Schluß einer Predigt (wahrscheinlich am Karfreitagabend) leitet Ambrosius mit folgenden Worten zu der Eucharistiefeier über: „Schon ist es Zeit, die Predigt zu beenden und abzuschließen, die Zeit, in der man besser schweigt oder weint, die Zeit, in der der Nachlaß der Sünden begangen wird (*celebratur indulgentia peccatorum*). . . . Es eile herbei des Herrn Jesus Passion, die täglich unsere Sünden verzeiht und die Gabe des Nachlasses bewirkt (*adproperet Iesu Domini passio, quae cottidie delicta nostra condonat et munus remissionis operatur*; letzteres könnte man auch übersetzen mit: die Liturgie des Nachlasses wirkt<sup>16</sup>). Der gute Herr will niemand nüchtern entlassen, damit keiner auf dem Wege verschmache . . . Und deshalb . . . wollen wir nunmehr des Herrn Mysterien singen, und zum Leibe Christi mögen zusammenströmen die Adler, erneuert durch die Abwaschung der Sünden; denn schon hat jenes Ungeheuer uns den wahren Jonas zurückgegeben, und wir wollen uns freuen, daß für uns der Abend gekommen ist, und es werde uns der sechste Tag zum Morgen“. Der Zusammenhang zeigt deutlich, daß hier die Meßfeier der Passion des Herrn gleichgestellt wird.

*De Poenit.* II 13 (PL 16, 500): Der verlorene Sohn „erhielt Gewand, Ring, Schuh, auch die Schlachtung des Kalbes, die das Bild des Herrenleidens enthält, wodurch uns das himmlische Mysterium geschenkt wird“.

*In Ps.* 43, 37 (CSEL LXIV S. 288 f.): „Gut ist unser Herr Jesus Christus; denn er wurde das Lamm unseres Mahles . . . Betrachte, wie unsere Vorfahren im Bilde das Lamm zerteilten und aßen, womit sie die Passion des Herrn Jesus darstellten, deren Mysterium wir täglich essen (*cuius cotidie vescimur sacramento*)“.

Beide Texte stellen ebenfalls das Mysterium mit dem Tode Christi gleich.

*In Ps.* 118 § 21, 4 (CSEL LXII S. 475): „Der Kelch des Herrn ist der Nachlaß der Sünden; in ihm wird das Blut vergossen, das die Sünden der ganzen Welt losgekauft hat“. Man beachte das Präsens: *quo sanguis effunditur*.

Ebd. § 14, 2 (S. 299): „Die gute Weide sind die göttlichen Mysterien. Du pflückst dort die neue Blume, die den Wohlgeruch der Auferstehung von sich gegeben hat; du pflückst die Lilie, das heißt den Strahlenglanz der Ewigkeit; du pflückst die Rose, das heißt das Blut des Herrenleibes“.

Von den Sakramenten überhaupt sagt Ambrosius *Apologia David* I 58 f. (CSEL XXXII 2 S. 399 ff.):

Nachdem David seine Sünden bekannt hatte, „da leuchtete ihm plötzlich der Glanz der Wahrheit und der Strahl pneumatischer Gnade auf. Er ging im prophetischen Pneuma über den Schatten hinaus und schaute die Sakramente der himmlischen Mysterien selbst, deren Typus Moses im Gesetze vorgebildet hat. Verwundet von der Agape und ergriffen von der Begierde, die Wirklichkeit zu erforschen, richtete er die Augen seines Geistes auf das Höhere und erblickte in seiner Vorausschau die Schätze der Weisheit und Wissenschaft in Christus. Er sah voraus das Mysterium der Taufe, und voll Bewunderung seiner Gnadenfülle rief er plötzlich aus: 'Siehe die Wirklichkeit hast du geliebt; das Ungewisse und Verborgene deiner Weisheit hast du mir geoffenbart'. Nicht ungewiß sind die Mysterien; denn sie sind gewiß; nicht ungewiß sind die geheimen und verborgenen Dinge der Weisheit; aber sie sind nicht offenbar. Dies nämlich bedeutet, daß sie niemandem geoffen-

<sup>16</sup> Vgl. O. Casel OSB, *AEITOPYTIA* — *MVNVS* (Or. christ. 3. Ser. 7 [1932] 289—302).

bart worden waren; 'denn was das Auge nicht sah und das Ohr nicht hörte und was in des Menschen Herz nicht aufstieg, das hat Gott denen, die ihn lieben, bereitet'. Indem er dieses sieht, sagt er also: Siehe, nicht mehr im Schatten oder im Bilde, nicht im Typus, sondern in Wirklichkeit leuchtet offenkundiges Licht; siehe jetzt schaue ich die Wahrheit, ich erkenne den Glanz der Wahrheit; jetzt, unser Herr und Gott, verehere ich dich mit noch größerer Hingabe. 'Siehe die Wirklichkeit hast du geliebt': Nicht im Spiegelbild, nicht im Rätsel, sondern von Angesicht zu Angesicht hast du, Christus, dich mir gezeigt; ich finde dich in deinen Mysterien. Dies sind die wahren Mysterien deiner Weisheit, in denen die verborgenen Dinge des Geistes abgewaschen werden. Deshalb sagt er voll Freude und voll Sicherheit, weil die Fülle der Weisheit ihm aufgestrahlt ist, zum Herrn: 'Du wirst mich mit Hyssop besprengen, und ich werde rein sein; du wirst mich baden, und ich werde weißer als Schnee'. Mit Recht setzt er die Sakramente des Alten Bundes nicht herab und lehrt doch, daß die Mysterien des Evangeliums vorzuziehen seien. Er bittet, daß er mit Hyssop gereinigt werde gemäß dem Gesetz, er verlangt nach dem Bade gemäß dem Evangelium und glaubt, daß er nach diesem Bade weißer sein wird als Schnee. Durch den Hyssopbüschel wurde mit dem Blute des Lammes besprengt, wer in der typischen Taufe gereinigt werden wollte. Gebadet aber wird, wer sich in dem Naß des ewigen Quells wäscht, und weißer wird als Schnee, wem die Schuld verziehen wird. So heißt es von der Seele: 'Wer ist es, die da weiß emporsteigt?' Bevor sie getauft wurde, sagte sie: 'Schwarz bin ich und schön, die Tochter Jerusalems'. Sie war nämlich schwarz, da sie häßlich war durch den dunklen Schauer der Sünden. Nachdem sie aber, abgewaschen durch die Taufe, den Nachlaß der Sünden erhielt steigt sie weiß geworden zu Christus empor. . . . Was staunst du, wenn er das Taufsakrament geschaut hat, da er ja oben, wo er die Passion des Herrn beschrieb, gesagt hat: 'Der Herr ist mein Hirt, nichts wird mir mangeln; an grünem Orte hat er mich gelagert, am Wasser der Erquickung hat er mich erzogen' und anderswo: 'Stimme des Herrn über den Wassern, der Gott der Majestät'? Und vom Sakrament selbst sagt er noch ausführlicher: 'Du hast vor meinen Augen den Tisch bereitet, hast mit Öl mein Haupt gesalbt, und dein berauschender Kelch, wie herrlich ist er'.

Einen anderen Text, der über die Mysterien im allgemeinen und speziell über das Verhältnis von Kreuz und Meßopfer als das Verhältnis von Schatten und Wirklichkeit spricht, haben wir schon im Jahrb. 6 S. 160 gebracht; dieser Text erinnert in besonderer Weise an die Ausführungen des Theodor von Mopsuestia, s. oben S. 110 ff. Ich darf hier auch nochmals auf die Jb. 6 S. 159/61 gebrachten weiteren Zeugnisse zurückverweisen. Sie zeigen in ihrer Gesamtheit, daß für Ambrosius, den Schüler des christlichen Orients und Lehrer des christlichen Abendlandes, das Kultmysterium sich nicht in der Vermittlung von Gnaden erschöpft, sondern daß es die wirkliche Gegenwart der Heilstat Christi darstellt; in diese wird der Christ durch das Mysterium hineingestellt und erwirbt dadurch das Heil, d. h. er nimmt am Leben des Auferstandenen teil.

3. Der hl. Hieronymus († 420) hat seiner Art entsprechend nie eine ausdrückliche Theorie der Messe vorgetragen; aber die zerstreuten Zeugnisse über die Eucharistie haben zum Hintergrund eine Lehre, die mit der Mysterienlehre der anderen Väter übereinstimmt. So schreibt er z. B. in dem Brief 114,2 (CSEL LV S. 395), Theophilus habe sehr gut beschrieben,

„mit welcher Ehrfurcht man das Heilige aufnehmen und dem Altardienst Christi dienen müsse, und daß die heiligen Kelche und die heiligen Vorhänge und das übrige, was zum Dienst des Herrenleidens gehört (*quae ad cultum*

*dominicae pertinent passionis*). nicht als etwas Inhaltsloses und des Sinnes Entbehrendes keine Weihe habe, daß es vielmehr durch die Gemeinschaft mit dem Leibe und Blute des Herrn dieselbe Ehrfurcht verdiene wie sein Leib und Blut“.

In *Ezechielem* XII c. 41, 8 (PL 25. 399): „Der Heiland des Menschengeschlechtes feierte Pascha im Coenaculum . . . wo er das Mysterium seines Leibes und Blutes seinen Jüngern übergab und uns das ewige Fest des unbefleckten Lammes hinterließ“.

In *Matth.* IV c. 26, 1 (PL 26, 190): „Da er dem fleischlichen Feste ein Ende machen und nach dem Weichen des Schattens dem Pascha die Wirklichkeit geben wollte, so sagte er: 'Gar sehr habe ich begehrt, dieses Pascha mit euch zu essen, bevor ich leide'. Denn als unser Pascha wurde Christus geschlachtet“. Ebd. 26, 6 (195): „Nachdem das typische Pascha erfüllt worden war und er mit den Aposteln das Fleisch des Lammes gegessen hatte, nimmt er das Brot, das das Herz des Menschen stärkt, und geht über zu dem wahren Mysterium des Pascha (*ad verum Paschae transgreditur sacramentum*), so daß, wie als sein Vorbild Melchisedek, der Priester des allerhöchsten Gottes, Brot und Wein opfernd gehandelt hatte, auch er in der Wirklichkeit (? die Wirklichkeit) seines Leibes und Blutes gegenwärtig machte (*et ipse quoque in veritate sui corporis et sanguinis repraesentaret*; vielleicht zu lesen *veritatem*)“.

*Ep.* 21, 26 f. (CSEL LIV S. 129): „Das Mastkalb, das zum Heile der Büsser geschlachtet wird, ist der Heiland selbst, dessen Fleisch wir täglich essen und dessen Blut wir trinken . . . Dieses Gastmahl wird täglich gefeiert, täglich nimmt der Vater seinen Sohn auf: immer wird Christus für die Gläubigen geschlachtet (*semper Christus credentibus immolatur*)“.

Vom Bischof heißt es *Ep.* 64, 5 (CSEL LIV S. 593), er müsse sein „ohne Sünde und von solcher Tugendkraft, daß er immer im Heiligtum verweile und bereit sei, für das Volk Schlachtopfer darzubringen, ein Mittler zwischen den Menschen und Gott und mit heiligem Munde das Fleisch des Lammes bereitend . . .“<sup>17</sup>.

Die Messe wird also mit der Passion des Herrn als deren Mysterium gleichgestellt; sie ist das wahre Pascha, das ewige (d. h. nicht wie das atl. Pascha abgeschaffte) Fest; in ihr wird Christus täglich für die Gläubigen geschlachtet, so daß sie sein Fleisch essen und sein Blut trinken können.

4. Hatte schon Eusebios von Kaisareia jeden Sonntag mit Pascha gleichgestellt<sup>18</sup>, so finden wir denselben Gedanken ausgeführt bei Joh. Chrysostomos († 407), In *Ep. I ad Tim.* Kp. 2 Hom. V (PG 62, 529 f.):

„Das an Pascha gefeierte Mysterium (*τὸ ἐν τῷ πάσχα μυστήριον*) ist nicht umfassender als das jetzt gefeierte. Es ist ein und dasselbe, dieselbe Gnade des Pneumas; immer ist Pascha. Ihr, die ihr Mysten seid, wißt, was ich meine. Sowohl an Parasceve (= Freitag) wie am Sabbat und am Herrentag und am Tage der Martyrer wird dasselbe Opfer vollzogen. 'Denn so oft ihr dieses Brot esset', heißt es, 'oder diesen Kelch trinket, verkündet ihr den Tod des Herrn.' Er hat das Opfer nicht auf einen Zeittermin festgelegt. Man wird nun sagen: Inwiefern wird es denn dann Pascha genannt? Weil damals Christus für uns litt. Niemand möge also zu jenem anders hinzutreten und heute anders. Es ist eine Gewalt, eine Würde, eine Gnade, ein und derselbe Leib, nicht ist jener heiliger als dieser, nicht ist dieses hier geringer als jenes. Und das wisset ihr selbst; ihr seht ja nichts Besonderes außer diesen Schmuckvorhängen und der zahlreichen Volksmenge. Etwas aber haben jene Tage (des Pascha) voraus, daß nämlich von ihnen der Tag unseres

<sup>17</sup> Weitere Stellen s. bei M. S. Węglewicz, *Doctrina S. Hieronymi de SS. Eucharistia* (Rom 1931).

<sup>18</sup> Über das Osterfest PG 24, 692 n. 7; vgl. Jb. 6 S. 147 Anm. 44.



Heiles den Ausgang nahm; denn an ihm wurde Christus geopfert; im übrigen aber haben sie in bezug auf die Mysterien nichts voraus.“

Der Gegner des hl. Chrysostomos, Severian von Gabala, Bischof von Emesa († 408), ist in diesem Punkte ganz der gleichen Ansicht<sup>19</sup>:

„Was offenbaren Pascha und sein (Christi) Fest? Was wird am Tage des Festes gefeiert? Wird nicht da die Marter und die Auferstehung Christi verkündet, wird nicht der Welt das Heil angezeigt, werden nicht alle Seelen durch den göttlichen Logos erleuchtet? Oder wie? Besitzen wir nur an einem einzigen Tage im Jahr jenes Siegel und Angeld der Liebe? Ist nicht an jedem Herrentag das Pascha der Kirche? Wird etwa ein neues Opfer an jedem Feste dargebracht? Ist etwa jene Schlachtung eine von der heutigen verschiedene? Ist etwa die Feier der Mysterien an Pascha verschieden von der am Herrentag, am Mittwoch und Freitag? So oft du das Gedächtnis der Passion Christi begehst, begehst du Pascha. Früher geschah einmal im Jahre die Schlachtung der Lämmer; Christi Opfer aber wird beständig dargebracht. Deshalb hat der Heiland gezeigt, daß dieses Mysterium keineswegs Zeiten oder Tagen oder Monaten und Jahren untergeordnet sei, und daher zu den Jüngern gesprochen: 'So oft ihr dieses Brot esset und diesen Kelch trinket, werdet ihr von meinem Tode künden'. Wer feiert also jenes Fest? Wer dieses Mysterium vollzieht, wird immer Pascha feiern.

Aber, sagen manche, wenn immer dasselbe Mysterium vollzogen wird, was brauchen wir dann ein neues Fest? Das hat seinen guten Grund. Oft ist Derartiges von Gott gegeben worden zum Trost unserer menschlichen Natur und Schwäche. Beständig steht das Mysterium Gottes unbeweglich und fest, ebenso der Altar und die Priester und die Opfergaben und die Dienste und alles, was in seinem Namen vollzogen wird.“

Die Texte zeigen klar, daß jedes Meßopfer die ganze Passion enthält, u. zw. im Sinne des Pascha; Pascha aber ist für die Alten das Fest der ganzen Heilsökonomie<sup>20</sup>. Dies leitet zu den folgenden Texten über.

5. Arnobius d. J. (um 450 zu Rom lebend) schreibt in seinem Psalmenkommentar zum Psalm 110 (PL 53, 497 B):

„Der 110. Psalm preist in der Versammlung der Heiligen die großen Werke des Herrn, der Geburt, des Leidens, der Auferstehung und der Himmelfahrt (*magna opera Domini nativitatis, passionis, resurrectionis et in caelos ascensionis*). Groß sind diese Werke des Herrn, groß und auserwählt nach allen seinen Ratschlüssen. Groß sind zwar alle seine Werke von Beginn der Welt an; aber diese hier sind nicht nur groß, sondern auch auserwählt unter allem, was er von Anfang an gewollt und getan hat. Der Preis ist das Werk der Trinität und die Majestät das der Gottheit; seine Gerechtigkeit verharret unwandelbar in die Aionen der Aionen, und in dieser Gerechtigkeit wirkte er das Gedächtnis seiner wunderbaren Taten, indem er sprach: 'So oft ihr dieses tut, werdet ihr es zu meinem Gedächtnis tun'. Wann sagt dies der barmherzige und sich

<sup>19</sup> Joh. Baptist Aucher, *Severiani sive Seberiani Gabalorum Episcopi Emesensis homiliae nunc primum editae ex antiqua versione armena in latinum sermonem translatae* (Venetiis 1827) hom. V p. 187.

<sup>20</sup> Das tritt in allen Osterpredigten der Kirchenväter hervor. Vgl. etwa auch die des hl. Zeno von Verona. — Eine lehrreiche Beleuchtung der Paschaidee bei Eusebios, *Leben Konstantins IV* 64: Das „größte Fest“ wird dort nach altchristlicher Art „Pentekoste“ genannt, aus 50 Tagen bestehend, „an denen, wie die Gottesworte sagen, die Aufnahme (*ἀνάληψις*) unseres gemeinsamen Heilands in den Himmel und der Herabstieg des heiligen Pneumas zu den Menschen geschehen ist“. Die Aufnahme Christi (nicht im engeren Sinne der Himmelfahrt, sondern im weiteren von Luk. 9, 51) und die Gabe des Pneumas sind also der Festinhalt der Pentekoste.

erbarmende Gott? Damals ohne Zweifel, als er den ihn Fürchtenden die Speise seines Leibes gab.“

Das eucharistische Gedächtnis, m. a. W. die Anamnese des Meßkanons, umfaßt hier neben der Trias: Leiden, Auferstehung, Himmelfahrt auch die Menschwerdung oder Geburt des Herrn. Das ist für Rom etwas Neues. Denn der ältere römische Meßkanon umfaßte entweder nur Passion und Auferstehung oder auch, wie noch heute, die eben genannte Trias. Wir erkennen hier auf jeden Fall, wie für die alte Liturgie die Passion immer verbunden ist mit der Erhöhung des Herrn. (Auf die *nativitas* kommen wir nachher zurück.) Wir fügen hier einen Text des 4. Jh. bei, und zwar aus den *Consultationes Zacchaei et Apollonii*, die Germain Morin dem Firmicus Maternus zuschreibt. Morin hat mit Recht auf die Verwandtschaft der Sprache des Firmicus Maternus mit der des römischen Meßkanons hingewiesen, wenn damit natürlich auch nicht etwa gesagt sein soll, daß Firmicus Maternus der Verfasser des römischen Meßkanons sei<sup>21</sup>. Auf jeden Fall befinden wir uns bei Männern wie Maternus und Arnobius d. J. in der Zeit und in der Geisteswelt, aus der Stil und Sprache der altrömischen Liturgie (Leo d. Gr. war Papst 440—461!) und insbesondere des römischen Meßkanons hervorgegangen sind. Es ist deshalb wertvoll, folgenden Text sich einmal vor Augen zu führen, der wiederum zeigt, wie für jene Zeit die oben genannte Trias eine Einheit bildet (a. a. O. II 6 ed. Morin S. 57, 25 ff.):

Nachdem Zacchaeus von der *nativitas* Christi gesprochen hat, wird er gefragt, „ob auch die Passion des Herrenkreuzes vorausgesagt sei“, und antwortet: „Alle Schriften predigen offen nicht nur von der Passion, sondern auch von der Auferstehung und der Himmelsersteigung; und der Mund der vorherwissenden Propheten hat davon gesungen, daß von der Passion Christi an in uns das Reich Gottes beginnen werde“. (Es folgen Zeugnisse.) „Nun aber erkenne die Auferstehung aus den Worten des Heilands selbst, der zum Vater spricht, indem David deutlich lehrt: 'Nicht wirst du meine Seele in der Hölle lassen, noch wirst du deinen Heiligen die Verwesung schauen lassen'... Ebenso durch Isaias: 'Nun werde ich auferstehen, nun werde ich verherrlicht werden, nun werde ich erhöht werden, nun werdet ihr schauen, nun werdet ihr erröten.' Daß dies wahrhaft sich auf den Heiland bezieht, das verrät der zweitägige Aufenthalt in der Unterwelt und der darauf folgende Aufstieg, in dem er den freiwillig abgelegten Leib freiwillig wieder an sich nahm und emportrug. Denn diese Zahl der Tage nach seinem Leiden<sup>22</sup> hat der Prophet Osee deutlich angegeben mit den Worten: 'Gott wird uns beleben am dritten Tage, nach zwei Tagen werden wir auferstehen'. Isaias aber spricht den ganzen Glauben an die Passion und den Aufstieg aus, indem er folgendes verkündet: 'Wie ein Schaf wurde er zur Schlachtung geführt, und wie ein Lamm vor dem Scherer schweigt, so öffnete er nicht seinen Mund. In der Niedrigkeit wurde sein Gericht weggenommen. Wer wird aber sein Geschlecht beschreiben? Denn sein Leben wird von der Erde weggenommen werden.'“ Die folgenden Worte des Verfassers zeigen, daß auch die zweite Parusie zu der Heilstat des Herrn gehört, in der das, wie oben schon zitiert ist, von der Passion an beginnende Gottesreich vollendet wird: „In gleicher Weise hat Daniel aus dem Munde Gottes des Vaters, der zum Sohn spricht, nicht bloß den Aufstieg, sondern auch das Gericht verkündet mit den Worten: 'Es sprach

<sup>21</sup> Vgl. G. Morin OSB, Hist. Jb. 37 (1916) 256—266. Ferner jetzt die Miscelle Morins in diesem Jb.

<sup>22</sup> S. 59, 14 scheint mir statt *resurrectionem* zu lesen zu sein: *passionem*.

der Herr zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße mache'..."

Zu der altrömischen Trias, die sich aus der Dyas *passio-resurrectio* oder gar aus der beides umfassenden Monas *passio* entwickelt hat<sup>23</sup>, tritt bei Arnobius d. J. die *nativitas*, u. zw., da er von der Einsetzung der Eucharistie spricht, offenbar als ein Teil der Meßanamnese<sup>24</sup>. Es mag dabei Nachahmung orientalischen Brauchs mitsprechen, der seit dem 4. Jh. die ganze Heilsökonomie und insbesondere die Menschwerdung aufzählt<sup>25</sup>, wie auch der Einfluß der christologischen Kämpfe gerade im 5. Jh. Wie sehr diese Beifügung im Abendlande Beifall und Aufnahme fand, zeigen zahlreiche liturgische Bücher des Mittelalters mit der Eintragung in der Anamnese: *tam adorandae* (oder *venerandae* oder *admirabilis*) *nativitatis*. Für Frankreich hat das V. Leroquais wiederum gezeigt<sup>26</sup>. Die Einführung fand aber auch Widerspruch; so sagt Bernold von Konstanz († 1100) im *Micrologus* Kp. 13: „Sie erwähnen die Geburt des Herrn, während doch gemäß dem Apostel wir in diesem Opfer nicht seine Geburt, sondern seinen Tod verkünden sollen“<sup>27</sup>.

Der Anamnesetext hat sich dann auch in dem Gebet *Suscipe Sancta Trinitas* des Offertoriums ausgewirkt; so hat z. B. schon ein Sakramentar von Amiens aus der 2. Hälfte des 9. Jh. die Inkarnation und Geburt erwähnt<sup>28</sup>. Eine ähnliche Erscheinung zeigt sich bei der Teilung der Hostie im mozarabischen Ritus, wo die neun Partikeln in Kreuzesform (in der nebenstehenden Weise) gelegt und folgendermaßen benannt werden:

1 <i>corporatio</i>	1
( <i>incarnatio</i> ) 2 <i>nativitas</i> 3 <i>circumcisio</i> 4 <i>apparitio</i> ( <i>epiphania</i> ) 5 <i>passio</i>	6 2 7
6 <i>mors</i> 7 <i>resurrectio</i> 8 <i>gloria</i> 9 <i>regnum</i> . Durch das Nebeneinander-	3 8
legen von 6 2 7 ergibt sich, daß die <i>nativitas</i> von <i>mors</i> und <i>resurrectio</i> eingerahmt wird <sup>29</sup> .	4 9 5

6. Wie die gegenüber der altrömischen Trias erweiterte Anamnese sich in der Frömmigkeit und in der Kunst des frühen Mittelalters auswirkte, dafür ist ein klares Beispiel die durch Bilder illustrierte Vision der hl. Hildegard

<sup>23</sup> Vgl. Jb. 6 S. 130 f.

<sup>24</sup> G. Morin OSB, *L'anamnèse de la messe romaine dans la première moitié du V<sup>e</sup> siècle* (Rev. Bénéd. 24 [1907] 404—7); *Arnobé le jeune, Études, Textes, Découvertes* I (1913) 364 Anm. 6. Zustimmend A. Manser OSB, *Maurus Wolter, dem Gründer Beurons, zum 100. Geburtstag* (1925) 188 f.

<sup>25</sup> Vgl. Jb. 6 S. 128.

<sup>26</sup> 45 Beispiele aus Sakramentaren und handgeschriebenen Missalien vom 9. bis 15. Jh. gibt V. Leroquais, *Les sacramentaires et les Missels manuscrits des Bibliothèques publiques de France* I—III (1924); s. table générale Bd. III 420.

<sup>27</sup> Vgl. L. Eisenhofer, *Hdb. der Liturgik* II (1933) 188 f. <sup>28</sup> Ebd. 139 f.

<sup>29</sup> Ebd. 56 Anm. 54. In der früheren Ausgabe dieser *Liturgik* von Thalhofer-Eisenhofer II (1912) 31 wurde dazu bemerkt: „Offenbar liegt diesen Benennungen die Wahrheit zugrunde, daß im heiligen Meßopfer das ganze opus redemptionis sich in mysterio vollzieht“. Diese den Kern der Sache treffende Bemerkung ist in der neuen Auflage ausgelassen; sie stammt jedenfalls von Thalhofer, der auch sonst sich in vieler Hinsicht der alten Mysterienlehre genähert hat; vgl. etwa in der alten Ausg. (1912) S. 111; 133 f.; 177 f. — Dieselbe Reihenfolge der Heilstaten zählt die *Expositio missae* des hl. Germanus v. Paris auf (wohl nach der Liturgie von Autun): *septem signacula libri huius* (d. h. des Buches in der Apokalypse) *haec sunt: I Corporatio, II Nativitas, III Passio, IV Mors, V Resurrectio, VI Gloria, VII Regnum*. Vgl. H. Leclercq im *Dict. d'arch. chrét. et de lit.* I 2 col. 3212 f.

von Bingen in ihrem Werke *Scivias* Buch II Vision VI<sup>30</sup>. In dieser Schau der Seherin offenbart sich die Kirche als die Priesterin des Neuen Bundes. Sie wird dem am Kreuze hangenden Sohne Gottes zugeführt, von dem Blute der Seitenwunde überströmt und durch den Willen des himmlischen Vaters dem Sohne Gottes vermählt. Als Brautgabe erhält sie sein heiliges Fleisch und Blut. Eine Stimme vom Himmel spricht: *Haec fili sit tibi sponsa in restorationem populi mei; cui ipsa mater sit, animas per salvationem spiritus et aquae regenerans*. Nun erscheint eine Art Altar, und die Ekklesia tritt häufig zu ihm hinzu, betrachtet immer und immer wieder mit tiefer Ehrfurcht ihre Brautgabe und zeigt sie dem himmlischen Vater und seinen Engeln. Zu dem Altar tritt nun ein Priester, um das Mysterium zu feiern; alsbald kommt ein heller Lichtglanz vom Himmel, und Engel steigen hernieder. Während des ganzen Opfers erscheint der Altar in das Licht eingehüllt. Vor allem aber öffnet sich nach dem Gesang des Sanctus, wo das unaussprechliche Mysterium beginnt, der Himmel, und ein feuriger Schein übergießt die Opfertgaben mit Herrlichkeit. Sie schweben, von den Lichtstrahlen getragen, in das Innerste des Himmels empor und senken sich alsdann wieder auf den Altar herab. Sie sind nunmehr in das Fleisch und Blut Christi umgewandelt. „Deshalb erschienen auch sogleich vor meinen Augen wie in einem Spiegel die Sinnbilder der Geburt, des Leidens, des Begräbnisses sowie der Auferstehung und Himmelfahrt unseres Erlösers, des eingeborenen Sohnes Gottes, wie sich alles dieses während seines irdischen Lebens zugetragen hat.“

In der Erklärung der Vision heißt es dann in bezug auf die für uns hier in Betracht kommende Anamnese<sup>31</sup>:

<sup>30</sup> Vgl. Maura Böckeler OSB, *Der heiligen Hildegard von Bingen Wisse die Wege Scivias*, nach dem Urtext des Wiesbadener Kleinen Hildegardiskodex ins Deutsche übertragen und bearbeitet (1928) S. 172 ff.

<sup>31</sup> Den folgenden Text drucke ich nach dem lateinischen Urtext des Kodex selbst ab, da die bisherigen Ausgaben unvollkommen sind. D. Maura Böckeler hatte die große Güte, mir den Text aus dem „Kleinen Hildegardiskodex“ der Nassauischen Landesbibliothek zu Wiesbaden selbst abzuschreiben. Er steht Fol. 91<sup>v</sup> (= PL 197, 517 B 4). Sie wies mich auch noch auf folgende Texte hin: *Scivias* II 6 (PL 197, 521 A—B, hier nach dem Kodex): *Ego qui sum unicus matris meae videlicet integerrimae Virginis Filius, sanguinem meum in cruce pro redemptione hominum fudi qui me per fidem inspiciunt. Et ut eum tunc pro liberatione humani generis dedi, iterum etiam et nunc in altari pro hominibus trado, scilicet pro purgatione illorum, qui eum fideliter suscipiunt. In coena enim passionis meae corpus et sanguinem meum vobis ad manducandum et ad bibendum dedi: quatenus et vos nunc in altari idem in memoria mea faciat. — Ebd. (522 B): Sed et hoc miraculum ideo facies, ut etiam sanguis eiusdem Unigeniti tui qui ad salvationem animarum effunditur, laetificet interiorem vim hominum, id est animas eorum in remissionem peccatorum ipsorum. Quomodo? Quia ut prius Filii tui corpus pro redemptione humani generis in cruce oblatum est: ita etiam et nunc caro et sanguis eius ad salutem credentium in altari consecrantur. — Ebd. (527 B): Et ideo in sacramento illo ubi mysterium eiusdem passionis celebrandum est, aqua vino immisceri debet; quia et de vulnere lateris eiusdem Filii Dei aqua et sanguis effluxit. — Ebd. (529 C): Quoniam in effectu eiusdem mysterii ardentem charitatem super eandem oblationem expando, videlicet ab initio verborum sacerdotis me invocantis, et hanc memoriam facientis, quod Filius meus*



Unde etiam ut aspicias signa nativitatis passionis et sepulturae necnon resurrectionis et ascensionis salvatoris hominum scilicet unigeniti dei velut in speculo ibi apparent, quomodo etiam cum idem filius dei in saeculo esset in ipso patrata sunt: quoniam ut vera manifestatione consideras, misteria nascentis ex virgine et patientis in cruce ac sepulti in sepulcro, necnon resurgentis a mortuis, et ascendentis ad coelos, videlicet illius qui pro salute hominum ad terras venit, purissima claritate in eisdem sacramentis fulgent: ut etiam cum idem unigenitus dei temporaliter in mundo cum hominibus conversaretur, per voluntatem patris pro redemptione humani generis ea in suo corpore passus est. Quid est hoc? Quia ante oculos meos apparet quid filius meus propter amorem hominis in mundo passus sit: quoniam nativitas, passio, et sepultura, resurrectio et ascensio eiusdem unigeniti mei mortem humani generis occiderunt. Unde et ea in coelestibus coram me fulgent, quia eorum non sum oblitus: sed usque ad consummationem saeculi quasi aurora ante me in multa claritate apparebunt . . .

Quoniam in eadem passione usque ad finem mundi omnes illos praevideo, qui in eandem passionem sunt credituri et qui eam abjecturi sunt: quia ipsa coram me semper fulgebit, quamdiu illud homo dicere debet, quod idem filius meus discipulos suos docuit ut deum orarent: sicut scriptum est. Et dimitte nobis debita nostra: sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Quid est hoc? Tu qui omnia in potestate tua habes, inspicere effusionem illius sanguinis qui pro humano genere effusus est, et dimitte nobis qui filii transgressionis sumus debita nostra, quae tibi persolvere debuimus: sed propter incurrationem cordis nostri non fecimus . . . In consecratione enim praedictae oblationis apparet, quidquid filius meus in carne sua pro redemptione hominis corporaliter passus est, et hoc nolo abscondere quia electos ejus sursum ad coelestia traho, quatenus per ipsos corpus ejus in praelectis membris perficiatur.

Auf dem beigegebenen Bilde<sup>32</sup> sieht man oben am Kreuze hangend den Herrn, zu dem sich die Rechte des Vaters hinabneigt. Zur rechten Seite des Herrn steht die Ekklesia; der Blutstrom aus der Seitenwunde des Herrn ergießt sich zum einen Teil über das Haupt der Ekklesia, zum anderen in den Kelch, den diese mit beiden Händen hält. Zur linken Seite des Herrn

*in angustia passionis suae panem et vinum benedicens, in sacramento corporis et sanguinis sui discipulis suis tradidit; ut et ipsi idem pro salute populi fecerent. — Epistola XLIII. Responsum Hildegardis (Sacerdoti cuidam) De corpore et sanguine Christi (PL 197, 213 A—B): Itaque eadem virtus Altissimi, quae in utero Virginis carnem operata est, super altare ad verba sacerdotis oblationem panis et vini in sacramentum carnis et sanguinis convertit, virtute sua illud fovens. Unde et nativitas, passio, sepultura, resurrectio, ascensioque Filii superni Patris in eodem sacramento apparent, velut circulus nummi dominum suum ostendit. — Epistola XLVII. Ad Praelatos Moguntinenses (PL 197, 224 D—225 A): Vos enim angeli Domini exercituum estis (Malac. II); quia, sicut ad verba angeli Gabrielis Deus incarnatus est ex Maria virgine (Luc. I), [ut] per eius nativitatem, passionem et ascensionem homo perditus liberari et salvari posset: sic ad verba vestra idem corpus et sanguis eiusdem Filii Dei, cum repraesentatione nativitatis, passionis, resurrectionis et ascensionis eius, pro salute nostra et omnium fidelium, tam vivorum quam mortuorum fit. (Das ut ist wohl zu ergänzen.)*

<sup>32</sup> Fol. 86r, Abb. bei M. Böckeler Tafel 14. Dazu die Beschreibung S. 467 f. Vgl. auch Hiltgart L. Keller, *Mittelrheinische Buchmalereien in Handschriften aus dem Kreise der Hiltgart von Bingen* (1933) 61 ff. und Tafel 15.

hängt vom Kreuze das Spruchband herab, dessen Text wir oben schon mitgeteilt haben. Unter dem Kreuze teilt ein Querbalken das ganze Bild in zwei Hälften. Der aufrechte Kreuzesbalken geht noch über diesen Querbalken des Bildes hinunter und endigt in einer blau-weißen Wolke, von der aus ein breiter, goldener, schwarz durchwelter Streifen sich auf die Opfergaben ergießt, die im unteren Teil des Bildes auf dem Altare stehen. Neben dem Altare steht wiederum die Ekklesia, aber so, daß ihre Füße nicht mehr auf dem Bilde sind. Sie erhebt die Hände und schaut hinauf zum Altar und zum Kreuze. Über dem Altare rechts und links von dem goldenen Streifen sieht man vier Rundbilder, die, von links angefangen, die Geburt Christi, sein Begräbnis, seine Auferstehung und seine Himmelfahrt darstellen. Zusammen mit dem das ganze Bild beherrschenden Kreuzbilde stellen sie die fünf Mysterien dar, die im Texte erwähnt werden, wobei also die Passion als der primäre Akt das Ganze beherrscht.

Bei der Auslegung der Vision durch die Heilige ergibt sich, daß man bei ihr wohl zwei Schichten des Denkens unterscheiden muß. Die Vision selbst wie auch das dazu gehörende Bild stellen ganz deutlich die alte Mysterientradition dar, die sich in der Anamnese der Messe ausspricht, u. zw. hier in der durch die *nativitas* und die *sepultura* erweiterten römischen Form. Dagegen bietet die Erklärung, die Hildegard gibt, indem sie darauf hinweist, daß die Heilstaten des Herrn vor dem Angesichte Gottes ewig stehen, einen Versuch der Deutung des Mysteriums, der vielleicht der zeitgenössischen Theologie entspricht, aber in gewissem Sinne dazu geeignet ist, die konkrete Gegenwart der Heilstatsachen etwas abzuschwächen. Wenn das der Fall ist — die kurzen Worte können auch anders gedeutet werden —, so hätten wir bei der Heiligen von Bingen einen Übergang von der konkreten Auffassung des christlichen Altertums zu der frühmittelalterlichen Theologie, der wiederum genau der Zeitentwicklung entsprechen würde. Das 12. Jh. ist ja die Epoche des geistesgeschichtlichen Umbruchs. Die Tradition aber, die Hildegard vertritt, ist ganz die der altchristlichen Mysterienlehre.

7. An die prachtvolle Darstellung des Mysteriums im Kodex der hl. Hildegard würde sich sehr gut eine weitere Durchforschung der altchristlichen und mittelalterlichen Kunst nach Darstellungen des Mysteriums anschließen. Da wir aber hoffen dürfen, diesen Gegenstand durch berufene Fachmänner bald ausführlich im Jahrbuch behandelt zu sehen, beschränke ich mich hier auf einige kurze Notizen über inschriftliche Bezeugungen der Mysterienlehre auf Werken der romanischen und byzantinischen Kunst. Diese Inschriften beleuchten und erläutern nur die Idee, die jene sakralen Kunstwerke sowohl in ihrer Form wie auch durch ihre Darstellungen an sich tragen. Daß die Form der alten christlichen Kunst ihr tiefstes Geheimnis dann entschleierte, wenn man in ihr einen Ausdruck des Gegenwärtigkeitscharakters des Kultmysteriums sieht, haben wir oben schon kurz berührt. Dieser Mysteriencharakter der gottesdienstlichen Kunst wird noch verstärkt, indem häufig auf den älteren Kelchen, Patenen usw. das Christusmysterium in seinen einzelnen Phasen dargestellt wird. Wir begnügen uns hier aber, wie gesagt, damit, einzelne Inschriften zu bringen, die ihre volle Bedeutung erst dann erhalten, wenn man hinter ihnen das Christusmysterium erblickt.

So heißt es z. B. auf dem Kelch, den man in Werden a. d. Ruhr im Grabe des hl. Ludger gefunden hat, der also vor 809, dem Todesjahr Ludgers, entstanden sein muß:

† HIC CALIX SANGUINIS DNI NRI IHV XPI

† AGITUR HAEC SUMMUS PER POCLA TRIUMPHUS<sup>33</sup>.

Auf der Patene des Welfenschatzes wie auch auf der sog. Bernhardspatene in St. Godehard zu Hildesheim steht als Beischrift um den die Male der Hände zeigenden Weltenrichter die Inschrift:

† HUC SPECTATE VIRI SIC VOS MORIENDO REDEMI<sup>34</sup>.

Auf einem vom hl. Remigius († 533) gestifteten Kelch in der Kathedrale zu Reims stand:

HAURIAT HINC POPULUS VITAM DE SANGUINE SACRO  
INIECTO AETERNUS QUEM FUDIT VULNERE CHRISTUS<sup>35</sup>.

Eine in einem Bischofsgrabe des 13. Jh. in der Kathedrale zu Canterbury gefundene Patene trägt die Verse des Hildebert von Le Mans (*De mysterio missae*; PL 171, 1194), die man auch auf Portatilen des 12. Jh. antrifft:

† ARA CRUCIS TUMULIQUE CALIX LAPIDISQUE PATENA  
SINDONIS OFFICIUM CANDIDA BYSSUS HABET.

Die Verse spielen auf die Mysterien des Kreuzes und des Begräbnisses an<sup>36</sup>.

Auf einer verschollenen Altarmensa des 10. Jh. im Kloster Mons Oliveti in der Diözese Carcassonne war u. a. ein Stier als Evangelistensymbol dargestellt mit der Umschrift:

RITE MACTATUR TAURUS AD ARAM CUIUS TYPUM LUCAS TENET.

Der auf dem Altar geschlachtete Stier ist Christus<sup>37</sup>.

Auf einem Portatile in der Kathedrale zu Oloron (um 1100) las man:

RES SUPERIMPOSITAS COMMUTAT SPIRITUS ALMUS  
FIT DE PANE CARO SANGUIS SUBSTANTIA VINI . . .  
VERBA REFERT COENAE SUPER HAEC OBLATA SACERDOS  
MUNERA SANCTIFICAT ET PASSIO COMMEMORATUR.

Auf dem Tragaltar, den die Kaiserin Beatrix, die zweite Gemahlin Friedrichs I. († 1184), dem Dom zu Speier stiftete, stand auf der den Altarstein umgebenden Borte:

IMMOLAT HIC ALMUM REDIVIVI SANGUINIS AGNUM  
DEXTRA SACERDOTIS POTUMQUE CIBUMQUE REDEMPTIS . . .<sup>38</sup>.

Es ist bekannt, wie sehr die byzantinische Kunst, aus deren Bereich wir nun einige wenige Beispiele bringen, nicht nur aus dem Geiste des Mysteries schaffte, sondern auch geradezu liturgische Szenen darstellt, freilich nicht in einer naturalistischen Nachbildung, sondern in einer Erhebung zum Typus. Was Theodor von Mopsuestia, der aber hier nur der Vertreter sehr vieler orientalischer Kirchenväter ist, uns von der Gegenwärtigsetzung der himmlischen Oikonomia im irdischen Kulte gesagt hat, das stellt die byzantinische und in ihrem Gefolge die russische sakrale Kunst dar. Besonders charakteristisch ist dafür die sog. „Göttliche Liturgie“, d. h. die Darstellung des himmlischen Opferkultes in der Form des feierlichen kirchlichen Kultes.

<sup>33</sup> S. Jos. Braun SJ, *Das christliche Altargerät* (1932) 71 u. 166; dazu Abb. 2 auf Tafel 1; H. Leclercq im *Dict. d'arch. chrét. et de lit.* II 2 Sp. 1636.

<sup>34</sup> Braun, *Altargerät* 230; 212; Titelbild.

<sup>35</sup> Braun, *Altargerät* 166; DACL II 2 Sp. 1643.

<sup>36</sup> Braun, *Altargerät* 230.

<sup>37</sup> Jos. Braun, *Der christliche Altar* (1924) 301.

<sup>38</sup> Beide ebd. 515; vgl. auch die dort folgende Inschrift von Lüttich (1307): *haec tibi sit cura cui caro fit crucis ara*.

Christus selbst steht als Hoherpriester (ἀρχιερεύς) am Altare, oft zweimal dargestellt auf beiden Seiten des Altars; Engel sind die Diakone (so wie bei Theodor die Diakone die Engel darstellen), die bei dem „Großen Einzug“ die Abendmahls Elemente mit den für den heiligen Dienst notwendigen Geräten hereintragen. Die „Göttliche Liturgie“ ist meist entweder in der Kuppel oder in der Apsis (hier zumeist mit dem darunter befindlichen Abendmahlsbilde oder der Apostelkommunion) gemalt, also an den bevorzugten Plätzen<sup>39</sup>. Beispiele der „G. L.“ aus den Athosklöstern gibt G. Millet, *Monuments de l'Athos I Les peintures* (1927) Tafel 64, 1: Kuppel des Katholikons von Chilandari; 118, 2—3: Katholikon von Lawra; 168, 2: Kuklumusi; 219, 3: Dochiariu (hier sind die Engel sichtbar, die das Antiminsion, d. h. ein Altartuch<sup>40</sup>, mit dem Bilde des toten Herrn tragen); 256, 2 und 257, 2: St. Nikolauskapelle von Lawra (hinter dem Antiminsion mit dem toten Herrn steht der lebende Hoherpriester Christus; auf der anderen Seite steht nochmals Christus vor den Engeln, die Weihrauchfässer und Kerzen halten); 261, 1: Zelle des hl. Saba; 261, 2: Zelle des Dionysius von Furna; 262, 1—2: Watopädi.

Im Katholikon von Lawra und in der dortigen Nikolauskapelle stehen über dem Zuge der Göttlichen Liturgie folgende Verse:

† Ὁρῶν τὸ βῆμα τῆς τραπέζης κυρίου  
 στήθι τρέμων ἄνθρωπε καὶ νεύων κάτω.  
 Χριστὸς γὰρ ἔνδον θύεται καθ' ἡμέραν,  
 καὶ πᾶσαι τάξεις τῶν ἁγίων ἀγγέλων  
 λειτουργικῶς προσκυνοῦσιν αὐτὸν ἐν φόβῳ.

„Siehst du den Altarraum des heiligen Herrentischs,  
 so stehe zitternd, Mensch, so Boden senk' den Blick.  
 Denn drinnen wird der Herr geschlachtet jeden Tag.  
 Und alle Ordnungen der heiligen Engelschar  
 beten ihn an in heiligem Dienste und voll Furcht“<sup>41</sup>.

Auf dem Bilde von Watopädi schwebt über dem Altar ein Cherub mit einem Licht in jeder Hand, und links vom Altar tragen sechs Engel gebeugt das Tuch mit dem toten Herrn; rechts vom Altar steht Christus als Hoherpriester und nimmt dem dienenden Engel die Patene ab. Hier tritt also besonders deutlich die Idee hervor, daß im Mysterium der Messe Tod und Leben des Herrn Wirklichkeit werden (genau wie oben in den Texten Theodors S. 114 ff.). Nach der umlaufenden Inschrift ist der Altar das Haus der Sophia, und sie ruft alle hinzu ἐπὶ τὸ δεῖπνον τῆς τοῦ ἀμνοῦ θυσίας.

Eine Darstellung der „Göttlichen Liturgie“ findet sich, was in unserem Zusammenhang sehr zu beachten ist, auch auf einer Patene. Es ist die sog. Patene der Pulcheria, ein Geschenk der Schwester des Kaisers Romanos III.

<sup>39</sup> Vgl. dazu H. Brockhaus, *Die Kunst in den Athosklöstern*<sup>2</sup> (1924) 50 f.; 63; 71.

<sup>40</sup> Weißes Tuch aus Seide oder Leinen mit der Darstellung des Begräbnisses Christi. Über dem zu Anfang der Gläubigenmesse auf dem Altar ausgebreiteten Eileton (Wickeltuch; hier Nachbildung des Tuchs, das um das Haupt Jesu im Grabe gewickelt war) bzw. über dem in ihm befindlichen Antiminsion wird das Mysterium vollzogen. Über das A. vgl. auch K. N. Kallinikos, *Ὁ Χριστιανικὸς ναὸς καὶ τὰ τελούμενα ἐν αὐτῷ* (Alexandreia 1921) 208—216.

<sup>41</sup> Der Text ist mit einem kleinen Fehler abgedruckt bei Brockhaus S. 275; für „ἀν(?)“ ist zu lesen: ἄνθρωπε.



(1028—1034) an das Kloster Xeropotamu. In der Mitte der Schale ist die Gottesmutter mit dem Kinde; ihr zur Seite stehen die Erzengel Michael und Gabriel. Zwei Bilderkreise umgeben die Panagia; im inneren Kreis vollzieht sich die göttliche Liturgie: Engel schreiten zum Altare hin, auf dem unter dem Evangelienbuch der Leib Christi erscheint, bezeichnet als das „Lamm Gottes“. Als Umschrift dient der Cherubshymnos der Liturgie, währenddessen bekanntlich der „Große Einzug“ stattfindet.

Das „Lamm Gottes“ erscheint auf der Patene nicht selten in der Gestalt des Jesuskindes, was sofort an die oben erwähnten Erzählungen von dem Erscheinen des Jesusknaben in der Hostie erinnert; so z. B. bei Millet a. a. O. Tafel 63, 2—3 (Chilandari): Auf dem Altar steht neben dem Kelch eine Patene, und darauf liegt der Jesusknabe. Ebenso hält der hl. Johannes der Täufer nicht selten in einem Kelche das Jesuskind, das hier offenbar das Lamm Gottes darstellt, auf das Johannes hinweist. Ergreifend wird die Paschaidee, d. h. der Tod und die Erhöhung des Herrn, sichtbar in jenen Bildern, die den Text der Karsamstagsliturgie illustrieren: *Ἄνω σε ἐν θρόνῳ καὶ κάτω ἐν τάφῳ τὰ ὑπερκόσμια καὶ ὑποχθόνια κατανοοῦντα*, *Σωτήρ μου, ἐδουεῖτο τῇ νεκρώσει σου ὅπῃρ νοῦν ὠράθης γὰρ νεκρὸς ζωαρχικώτατος*; so z. B. bei Millet 220 (Dochiarium): Oben thront der verklärte Herr mit der Beischrift: *Ἄνω σε ἐν θρόνῳ*; und unten liegt derselbe verschnürt im Felsengrab mit der Beischrift: *καὶ κάτω ἐν τάφῳ*.

Den Abschluß dieser Väterzeugnisse möge ein Wort des hl. Hieronymus bilden: „Aus all dem ist klar, daß ich nichts Neues . . . gesagt habe, sondern daß ich in allem dem Spruch der Väter gefolgt bin, sowohl dieses hier (Ambrosius) als der übrigen, die über die kirchlichen Lehren geschrieben haben; lieber will ich deren ‚Leichtfertigkeit‘ nachahmen als den verdunkelnden Übereifer der anderen“<sup>43</sup>.

## Anhang II.

Mein Mitbruder Odilo Heiming hatte die große Güte, die oben nach der englischen Übersetzung Minganas ins Deutsche übersetzten Stücke des Theodor von Mopsuestia aus dem syrischen Urtext heraus zu übersetzen. Leider erhielt ich seine Arbeit erst, nachdem meine obige Übersetzung schon gedruckt war. Beide Übersetzungen ergänzen sich, insofern als die englische und dementsprechend meine deutsche leichter lesbar ist, die nach dem Syrischen sich aber absichtlich sklavisch an die Vorlage hält. Manche Stellen werden durch diese wörtliche Übersetzung dem Sinne nach noch klarer und sprechen die Mysterienlehre noch deutlicher aus. In [ ] stehen Erläuterungen des Übersetzers. Griechische Worte hat er nur dann gewählt, wenn das Syrische ein griechisches Fremdwort benutzt. Es sind das: *Nomos*, *Typos*, *Ikon*, *Arrhabon* (das eigentlich semitisch ist), *Diatheke*. Eine Ausnahme ist das Wort *Mysterium*, wofür bei Theodor ein semitisches Wort steht, u. zw. überall da, wo hier *Mysterium* gesetzt ist. Ausnahmen sind auch: *Symbol*, *Christus*, *Apostel*, für die es *Semitica* gibt. „Gemeinschaft“ ist im allgemeinen

<sup>42</sup> Vgl. dazu Brockhaus S. 50 f.; ferner *Πῖναξ α'* bei G. A. *Σωτηρίου, τὸ ἄγιον ὄρος* (= Athos) 2. Aufl. Athen o. J.

<sup>43</sup> Hieronymus, *Ep.* 49, 15, 1 CSEL LIV S. 375 f.

gesetzt, wo syrisch ein Wort steht, das = *κοινωνία* ist. Wegen des beschränkten Raums drucke ich nur die wichtigeren Teile des Textes ab. In Klammern stehen dahinter die Seiten des syrischen Textes bei Mingana mit Rückverweisung auf meine Übersetzung nach dem Englischen.

„Es ist nämlich ein jedes Mysterium eine Zurkenntnisbringung [auch = *σύμβολον* und *σύνθημα*, also ein Symbol] in Zeichen und Mysterien [das gleiche Wort wie oben] von unsichtbaren und unaussprechlichen Dingen. Entschleierung und Erklärung wird erheischt für den, der sich anschickt, näherzutreten, um die Kraft der Mysterien kennenzulernen (S. 144 des syr. Textes = oben S. 110, 2—6).

Diese Dinge nun, die jene in Symbolen und Schatten erfaßten, gingen in die Wirklichkeit über, als unser Herr Jesus Christus, der aus uns und für uns angenommen ward, nach dem Nomos der Menschenkinder starb und durch die Auferstehung unsterblich und unverweslich und vollkommen unveränderlich ward und so in den Himmel aufstieg, daß er von da ab durch die Gemeinschaft der Natur uns zum Bürgen der Besitzgemeinschaft werde (S. 147 = oben S. 111, 9—15).

Von dem also, was war, haben wir den bestimmten Glauben, daß es auch bei uns ist, gleichwie betreffs [Lücke] dann auch, von denen ohne Zweifel geglaubt [bekannt] wird, daß sie bei uns seien. Jenes furchtbare unaussprechliche Mysterium vollziehen [betrachten, behandeln] wir unbegreiflicher Zeichen des Heilswerkes unseres Herrn Christus, die [der] in ihm ist [sind], von denen wir erwarten, daß ihnen Gemäßes bei uns sein werde. Das ist uns ja klar, gemäß dem Worte des Apostels, daß sowohl die Taufe als der Dienst des Tisches unseres Herrn, die wir deswegen vollziehen zum Gedächtnisse des Todes unseres Herrn Christus und seiner Auferstehung, bewirkt, daß von da aus erstarkt die Hoffnung, die bei uns ist. Über die Auferstehung sagt er nämlich folgendes: Die wir getauft sind in Christo Jesu, sind in seinem Tod getauft, sind begraben mit ihm in der Taufe zum Tode, damit, wie auferstand Jesus Christus von den Toten durch die [in der] Herrlichkeit seines Vaters, so auch wir in neuem Leben wandeln. Lichtvoll sagt er, daß wir deswegen getauft werden, damit wir nachahmen den Tod unseres Herrn und seine Auferstehung und zugleich ein Gedächtnis begehen der Dinge, die waren, und zugleich von da aus empfangen eine Festigung [Bestätigung] der Hoffnung des Künftigen [der künftigen Hoffnung]. Bezüglich der Gemeinschaft der heiligen Mysterien sagt er: So oft ihr esset von diesem Brote und trinket von diesem Kelche, verkündiget ihr den Tod unseres Herrn bis zu seiner Wiederkunft. So sprach auch unser Herr: Das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird, und das ist mein Blut, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden, damit klar werde, daß sowohl der Dienst dieser Dinge wie der Empfang der Eucharistie ein Gedächtnis ist des Todes Christi und seiner Auferstehung. Woraus es erwächst, daß wir alle seine Gemeinschaft erwarten, die wir im Mysterium also Zeichen von dem, was bei [an] unserem Herrn Christus geschah, erfüllen. Daß die Gemeinschaft mit ihm unsere Hoffnung stärke, ist uns hierdurch offenbar geworden. Es wird also gut sein, daß wir euch den Grund für all diese Mysterien und Zeichen darlegen (S. 147/8 = oben S. 111, 15—47).

Deswegen nähern wir uns dem Mysterium, indem wir die Zeichen der Lösung vom Bösen vollziehen, von dem wir befreit wurden wider Erwarten, und [die Zeichen] der Gemeinschaft solcher neuen und großen Güter, die ihren Anfang nahmen durch [in] unseren[m] Herrn Jesus Christus (S. 150 = oben S. 112, 1—4).

Ja dies wird euch in der Zeit, die euch gesetzt ist, daß ihr geboren werdet durch die Auferstehung, in Wirklichkeit [in den Dingen selbst] zuteil. Nun aber glaubt ihr an Christus unseren Herrn, und in der Erwartung von solchem empfanget ihr notwendigerweise seine Typen und Zeichen durch dieses furchtbare Mysterium, damit ihr von da ohne Zweifel auch die Gemeinschaft der zukünftigen Dinge

besitzt. Du nherst dich also der heiligen Taufe, die den Typus der erwarteten Geburt enthält (S. 181 = oben S. 112, 31—8).

Weil also Christus unser Herr die Macht des Todes beseitigt hat durch seine Auferstehung, sagt er [der Apostel]: Die wir getauft wurden in Christo Jesu, sind in seinem Tode getauft worden. Wir wissen nämlich, daß der Tod schon beseitigt worden ist durch unseren Herrn Christus. In diesem Glauben nähern wir uns ihm und werden getauft, um nun an seinem Tode teilzuhaben; wir werden gewaschen [vielleicht so! von einem anderen Stamm, von dem selten allerdings ein denominatives Afel vorkommt. Sonst müßte allerdings „wir erwarten“ oder durch ein Synonymon übersetzt werden] in der Hoffnung, auch gerade daran teilzuhaben, daß wir auferstehen von den Toten auf jene Weise, in der auch er auferstand. Deshalb empfangen wir, wenn wir getauft werden und dabei meinen Kopf untertauche, den Tod unseres Herrn Christus und wünsche, sein Begräbnis zu erhalten, und bekenne dadurch ferner die Auferstehung unseres Herrn. Wenn ich dann heraufsteige aus dem Wasser, so erachte ich, daß ich wie in einem Typus schon auferstanden bin. Weil also dieses in Typen und Zeichen geschieht, so sagt er [der Apostel], um zu zeigen, daß wir nicht eitel [adv.] Zeichen benützen, sondern Dinge, die geglaubt werden und die wir ohne Zweifel begehren: Wenn wir nämlich zusammengepflanzt sind mit ihm im Bilde seines Todes, so werden wir es auch mit seiner Auferstehung sein. Durch das, was sein wird, bekräftigt er das, was nun ist, und aus der Exzellenz des Künftigen zeigt er, daß es angemessen ist, an die Größe der Typen zu glauben. Typus aber von diesen [Dingen] ist die Taufe. Das aber ist das Werk des heiligen Geistes: In der Hoffnung des Zukünftigen nimmst du an die Gnade der Taufe. Deshalb nherst du dich der Gabe der Taufe, daß du sterbest und auferstehest mit Christus, daß du wiedergeboren werdest zu neuem Leben, daß du erfllest jenen Typus der wahren Wiedergeburt, damit du durch jene Zeichen stufenweise voranschreitest und gelangst zur Gemeinschaft der Sache [selbst]. Wenn du nun sagtest, in dem sichtbaren Wasser liege die Größe der Zeichen und Mysterien, so wäre das eine ganz unvollkommene Sache und früher wäre schon da gewesen, was getan wird [das wäre nichts Neues!]. Weil aber durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes diese Wiedergeburt vollzogen wird, die du jetzt im Mysterium empfängst wie im Typus eines Arrhabon, ist groß das Mysterium, das vollzogen wird, und furchtbar die Flle der Zeichen und würdig, geglaubt zu werden, und ohne Zweifel uns gebend die Gemeinschaft der kommenden Dinge. Wenn wir nun als Arrhabon jener zukünftigen Güter bekommen haben die Gnade des heiligen Geistes, von dem wir jetzt auch empfangen haben den Gebrauch jener Mysterien, so erwarten wir auch, erfreut zu werden mit den zukünftigen Dingen (S. 183—185 = oben S. 112, 39—113, 32).

Es ist also billig, vor allem das zu wissen, daß es ein Opfer ist, was wir begehren, wovon wir genährt werden. Denn wenn wir auch bei der Speise und beim Trank des Todes unseres Herrn gedenken, und wenn wir auch erachten, daß sie ein Gedächtnis seines Leidens sind . . . so ist es doch klar, daß wir beim Dienste dieser Dinge [statt „Dienst“ könnte jeweils auch „Liturgie“ oder „Offizium“ stehen] ein Opfer vollziehen. Des Priesters der neuen Diatheke Aufgabe aber ist es, daß er dies Opfer darbringt, weil in ihm erscheint die Subsistenz der neuen Diatheke. Es ist also klar, daß das Opfer da ist, aber es ist nicht so, daß es etwas Neues wäre und daß er es als sein eigenes vollzge, sondern es ist das Gedächtnis jenes wahren Opfers. Weil es nämlich der Priester in Typen und Zeichen von dem, was im Himmel ist, vollzieht, muß dieses Opfer auch eine Aufzeigung dieser Dinge sein und der Priester eine gewisse Ikon jenes himmlischen Dienstes darstellen, weil wir, die wir außerhalb des Nomos Priesterdienst tun, nicht Priester sein könnten, wenn wir nicht die Ikon der himmlischen Dinge besäßen (S. 114 f. = oben S. 114, 23—38).

Es ist uns aufgetragen, daß wir die Typen und Mysterien der künftigen Dinge in dieser Welt vollziehen, damit wir wie Leute, die durch den Mysteriendienst im Sinnbild in der Süßigkeit der himmlischen Güter sind, Besitz und feste Hoffnung der erwarteten Dinge haben. Wie also die wahre Wiedergeburt jene ist, die wir durch die Auferstehung erwarten, wir aber die Wiedergeburt im Typus und im Mysterium in der Taufe vollziehen, so ist auch die wahre unsterbliche Nahrung jene, die wir uns zu empfangen sehnen, die durch die Gnade des heiligen Geistes uns dann wahrhaft sein wird. Jetzt aber essen wir wie im Typus eine unsterbliche Speise, die uns in Typen oder durch Typen in der Gnade des heiligen Geistes geworden ist. Daher geziemte es sich auch notwendigerweise, daß irgendeine Ikon des Hohenpriesters geboten werden mußte, die daher jene sind, die aufgestellt sind für den Dienst jener Typen. Jene Dinge aber, von denen wir glauben, daß unser Herr Christus sie in Wirklichkeit vollzog und vollzieht, von diesen glauben wir, daß die Priester der neuen Diatheke, die durch göttliche Gnade erwählt wurden, durch die Ankunft des heiligen Geistes, der über sie herab kam, in den Mysterien sie vollziehen zur Stärkung und Sicherheit der Kinder des Mysteriums. Eben deswegen gehören dazu nicht neue Opfer, wie jene, die unter dem Nomos waren, zu aller Zeit opferten — jene, denen befohlen war, Gott viele und verschiedene Opfer darzubringen von Stieren und Böcken und Schafen, und die so zu aller Zeit neue Opfer darbrachten; wenn nämlich die ersten geopfert und tot waren und vollkommen sich aufgelöst hatten, dann wurden andere dargebracht zu allen Zeiten anstatt jener, die vorher geopfert worden waren —, sondern alle Priester der neuen Diatheke bringen beständig dasselbe Opfer dar an allen Orten und zu allen Zeiten, weil auch eines ist das Opfer Christi unseres Herrn, das dargebracht ward für uns alle, der für uns den Tod auf sich nahm und durch die Darbringung dieses Opfers uns die Vollendung erkaufte, wie der selige Paulus sagt: Durch ein Opfer vollendete er für immer, die geheiligt werden sollen. Wir also vollziehen überall und allezeit und immer das Gedächtnis jenes einen Opfers, weil wir alle, wenn wir von diesem Brote essen und von diesem Kelche trinken, des Todes unseres Herrn gedenken bis zu seiner Wiederkunft. Jedesmal also, wenn der Dienst dieses furchtbaren Opfers vollzogen wird, — das offenbar ein Bild ist himmlischer Dinge, das wir, wenn es vollzogen ist, durch Speise und Trank zu nehmen gewürdigt werden zu wahrer Anteilnahme an den zukünftigen Gütern — geziemt es uns, daß wir uns in unserem Geiste, wie in Phantasiebildern, ausmalen, daß wir sozusagen im Himmel sind, und [es geziemt sich,] daß wir eine Schau himmlischer Dinge in unseren Intellekt einzeichnen, indem wir daran denken, daß derselbe Christus, der im Himmel ist, derselbe, der für uns starb und auferstand und in den Himmel aufstieg, jetzt auch durch jene Typen geopfert wird, damit wir, wenn wir mit unseren Augen durch den Glauben bei den Gedächtnis[feier]n das, was geschah, jetzt betrachten — daß er wieder stirbt und aufersteht und in den Himmel aufsteigt — zur Schau dessen, was vordem für uns geschah, geführt werden. Und weil unser Herr Christus sich vordem für uns zum Opfer darbrachte und so uns in Wirklichkeit zum Hohenpriester ward, so geziemt es sich für uns, dafürzuhalten, daß es die Ikon jenes Priesters ist, die jener darstellt, der sich jetzt diesem Altare nähert — daß er nicht sein eigenes Opfer darbringt, wie er auch nicht in Wahrheit Hoherpriester ist —, insofern er nämlich in einer gewissen Ikon den Dienst jenes unaussprechlichen Opfers vollzieht, damit er durch seine Hand ein Bild dieser unaussprechlichen himmlischen Dinge und auch der geistigen und körperlosen Mächte wie in einem Phantasiebild dir zeichne, weil dem Heilswerk, das über Worte erhaben ist, das für uns Christus unser Herr vollzog, alle unsichtbaren Mächte dienen (S. 218—220 = oben S. 115, 15—116, 23).

Notwendig werden wir durch diesen Mysteriendienst im Glauben an das, was uns gezeigt wird, befestigt, indem wir durch ihn zu dem, was zukünftig ist,



geführt werden, denn in ihm ist eine Ikon jenes unaussprechlichen Heilswerkes Christi unseres Herrn, in dem [Dienst] wir Schau und Schatten von dem, was war, empfangen. Deshalb zeichnen wir wie in einem Bilde durch den Priester Christum, unseren Herrn, in unserem Geiste, damit wir jenen sehen, der im Opfer seiner selbst uns erlöste und belebte. Durch die Diakone, die Dienst leisten bei dem, was vollzogen wird, zeichnen wir in unserem Geiste die unsichtbaren Mächte, die [irdischen Diakone] da dienen bei jenem unaussprechlichen Dienste, jene, die dieses Opfer oder die Typen des Opfers herausbringen und ordnen und hinstellen auf den furchtbaren Tisch. Und es liegt [oder „es ist“ d. h. dieses Opfer] in der Schau, die gezeichnet wird in unserem Verstand, ein furchtbar Ding für die Schauenden. Wir müssen Christum schauen durch die Typen, der jetzt zugeführt wird und anheimfällt dem Leiden und wieder zu anderer Zeit auf dem Altare für uns ausgestreckt ist, daß er geopfert werde. Wenn nämlich in den heiligen Gefäßen, auf den Patenen und in den Kelchen, die Opfergabe herauskommt, um niedergestellt zu werden, so geziemt es dir, zu denken, daß zum Leiden geführt wird und herauskommt unser Herr Christus. Nicht als ob die Juden ihn führten — denn nicht ist es erlaubt und gestattet, daß in den Typen unseres Lebens und unserer Erlösung irgendein böses Gleichnis sei — sondern diejenigen, die aus den unsichtbaren dienenden Mächten uns gesandt sind, die auch damals dabei waren, als vollendet ward das Leiden der Erlösung, und ihren Dienst taten, weil sie bei dem ganzen Heilswerk unseres Herrn Christus ihren Dienst taten... (S. 222 f. = oben S. 116, 31—117, 8).

Du mußt also denken, daß den Diakonen das Bild der unsichtbaren dienenden Mächte eignet, wenn sie tragen und herausbringen das Gebrochene [Brot] zum Opfer, nur daß sie durch ihren Dienst Christum unseren Herrn nicht zu seinem lebenspendenden Leiden führen durch diese Gedächtnis[feier]n, sondern wenn sie [das Brot] bringen auf den heiligen Tisch, legen sie [es] hin zur vollkommenen Erfüllung [Vollziehung = Feier] des Leidens, damit wir von da aus über ihn der Meinung sind, daß er in ein Grab gelegt ist auf dem Tische, nachdem er schon auf sich genommen hatte das Leiden... (S. 223 = oben S. 117, 10—9).

Deswegen werden wir auch jetzt zum Gedächtnis des Leidens unseres Herrn durch diese Dinge hingeführt, und wenn wir die Opfergabe auf dem Tische sehen, die wie jener ist, der nach dem Tode in ein Grab gelegt wird, [liegt] großes Schweigen deswegen über allen, die anwesend sind. Weil es furchtbar für jeden ist, was da geschieht, von denen deswegen verlangt wird, daß sie in Schweigen und Furcht das anschauen, was vollzogen wird, und weil jetzt durch [in] diese[n] Dinge[n] durch den furchtbaren Dienst, der vollzogen wird nach den Nomoi des Priestertums, unser Herr Christus auferstehen muß, indem er allen verkündet die Gemeinschaft unaussprechlicher Güter, deswegen gedenken wir des Todes unseres Herrn beim Opfer, weil er offenbart die Auferstehung und unaussprechliche Güter (S. 225 f. = oben S. 117, 23—34).

Indem auch das sehr klar ist, daß wir ebendies auch nennen Heranbringen des Opfers [wörtlich: Heranbringens] oder Hinaufsteigenlassen des Opfers [dto.], wie ja ein furchtbares Opfer 'steigt' [= dargebracht wird], wenn er Gott dargebracht wird, wie der hl. Paulus sagt: Damals tat er dies einmal an sich, daß er opferte [hinaufsteigen ließ], und jetzt, weil auch dieser etwas opfern [heranbringen] muß [dieser = der Priester, vielleicht ist überhaupt im Syr. „der Priester“ zu lesen statt „dieser“]. Deswegen nennen wir, insofern wir ein Gleichnis jenes Opfers darbringen, [Darbringen des Opfers, Anaphora], weswegen auch der Diakon entsprechend vor dem Heranbringen des Opfers sagt: Schaut auf das Opfer (S. 233 = oben S. 117, 45—118, 5).

Deswegen unternehmen wir es, teilzuhaben an den Mysterien, weil wir durch Typen, in Zeichen, die über Worte erhaben sind, hoffen, schon in den Wirklichkeiten selbst zu sein (S. 256 = oben S. 119, 35—7).

## Anhang III.

Als Beispiel eines negativen Zeugnisses im oben S. 109 erwähnten Sinne sei hier besprochen:

J. M. Hanssens SJ, *Estne Liturgia cultus mystericus?* (Periodica de re morali, canonica, liturgica 23 [1934] 112\*—132\*; 137\*—160\*). Der Artikel ist nicht, wie man nach der Überschrift vermuten könnte, eine objektive Untersuchung der im Titel angegebenen Frage, sondern in der Hauptsache ein Angriff auf die von dem Berichterstatter vertretene Mysterienlehre, die H. konstant eine „Theorie“ nennt, obwohl sie gerade das Gegenteil einer „Theorie“ ist. Denn unter Th. versteht man ein noch unbewiesenes, zu einem bestimmten Zweck ausgeklügeltes System, das also stark von der Einsicht u. dem subjektiven Willen eines Menschen bestimmt ist; in diesem Sinne kann man eine ganze Reihe der modernen Meßpfererklärungen, wie es ja auch tatsächlich geschieht, „Theorien“ nennen. Die Mysterienlehre will bewußt keine Th. sein, sondern eine Darlegung der traditionellen Auffassung der Kirche von ihrem Kulte, wie sie aus der Schrift, der Tradition u. der Kirchenlehre hervorgeht; sie verzichtet deshalb auch zunächst auf die sog. „spekulative“ Durchdringung, legt die Lehre der Tradition dar u. baut darauf erst die dogmatische Verknüpfung auf. Ein Angriff auf die Mysterienlehre kann also nur von der Tradition ausgehen. Vf. erkennt dies auch an, indem er S. 146\* schreibt: „Laudanda est demonstrationis via quam secutus est P. Casel. Etenim veritas praesentiae mystericarum non pendet a quaestione utrum necne ista praesentia veri similis vel etiam possibilis appareat, sed satis est ut eius impossibilitas non demonstretur, unumque quaerendum est, utrum nimirum necne factum praesentiae mystericarum directae vel indirectae tamquam veritas fidei a traditione catholica asseveretur. Si factum porro e traditione verum demonstratum erit, postea theologice explicandum erit.“ Diesen also von ihm selbst anerkannten kathol. Grundsatz hat aber der Vf. nicht beobachtet. Denn er hat die allein entscheidende Tradition nicht nachgeprüft. sondern begnügt sich damit, auf knapp 2 Seiten einfach das Zeugnis der Tradition abzuleugnen, wobei er sich auf Stohr (s. Jb. 11 Nr. 56/8) u. Umberg (s. Jb. 8 S. 147 ff.) stützt. Da also Vf. seinen eigenen Grundsätzen widerspricht, hat er das Urteil über seine Arbeit selbst vorausgenommen. Wir könnten es uns ersparen, näher darauf einzugehen, wollen aber der Wichtigkeit der Sache wegen einiges zu dem Aufsatz sagen.

H. gibt zunächst eine Übersicht über meine Arbeiten zum Thema, worin aber der wichtige Aufsatz, der Jb. 10 Nr. 72 besprochen ist, fehlt. Interessant ist die Reihe von Schriftstellern, die nach dem Vf. größtenteils mit der Mysterienlehre übereinstimmen, indem sie das Meßpfer als Sakrament des Kreuzesopfers betrachten; darunter befinden sich Abt A. Vonier (s. Jb. 6 Nr. 87 u. Jb. 8 S. 163 ff.), I. Bittremieux, *De nota destructionis in sacrificio missae* (s. Jb. 9 Nr. 67), C. V. Héris OP, *Le mystère du Christ* (La pensée Thomiste II [1927] 227—372; vgl. auch Jb. 8 Nr. 64), J. de Séguier SJ, *Quelques réflexions sur le sacrifice eucharistique* (s. Jb. 8 Nr. 67), G. Rohner, *Meßpfer-Kreuzesopfer* (s. Jb. 10 Nr. 68), E. Masure, *Le sacrifice du chef* (Paris 1932; vgl. auch Jb. 8 Nr. 65), B. Augier OP, *Le sacrifice ecclésiastique* (Rev. Thomiste 37 [1932] 739—757; 38 [1933] 50—70). Als Gegner werden angeführt: J. B. Umberg SJ (s. Jb. 6 Nr. 3, dazu Jb. 7 Nr. 4; Jb. 8 Nr. 3; Jb. 9 Nr. 63), J. Coppens (s. Jb. 9 Nr. 9), J. Dillersberger (s. Jb. 10 Nr. 71), A. Stohr (s. oben, dazu Pastor bon. 43 [1932] 41—49; dieser letzte Teil ist mir nicht zugegangen), De Vooght OSB, *A propos d'une conception symboliste de la messe* (Divus Thomas [Piacenza] 9 [1932] 310—317, mir nicht zugänglich, jedoch wohl wesentlich identisch mit Jb. 12 Nr. 57). — Vf. bemerkt dann, es sei nicht leicht, meine Lehre „synthetice, distincte et clare exponere“, da ich sie nie so klar dargestellt habe, daß der Zusammenhang aller

Teile klar in Erscheinung trete; die Darlegung sei weit entfernt „a scholastica brevitae, subtilitate ac perspicuitate“; ich hätte trotz meines Ableugnens manche Punkte später gemildert; die „Theorie“ sei entweder nicht reif oder leide an einem angeborenen Fehler. Dazu ist zu sagen, daß ich keinen scholastischen Traktat „de essentia sacrificii missae“ schreiben, sondern die Tradition der Schrift u. Väter über das hl. Mysterium darlegen wollte, die naturgemäß nicht in scholast. Form erscheint, da es diese damals noch nicht gab; daß also die Klagen des Vf. über mangelnde Klarheit auf die Tradition zurückfallen, die er denn auch S. 151\* als ein unvollkommenes Stadium bezeichnet: „Ceteroquin magnum certe damnum esset a perfectiore ac subtiliore scholasticorum doctrina de sacramentis ad inchoatam tantum et saepe incertam patrum theologiam reverti“. Interessant ist, daß des Vf. Kampfgenosse Stohr auch die Lehre des hl. Thomas „noch relativ unentwickelt“ nennt (s. Jb. 11 Nr. 57). Wohin sollen wir denn nun gehen, um die „reife“ Lehre zu finden? Vielleicht zu den nachtridentin. Theologen, deren Meßopfertheorien doch jetzt so ziemlich allgemein abgelehnt werden? Nein, es bleibt auch heute noch die allein richtige dogmat. Methode, zu den Quellen des Glaubens zurückzukehren, u. das sind Schrift, Tradition, Kirchenlehre. Eine Theologie, die nicht darauf aufbaut, hängt in der Luft. Damit ist nichts gegen eine scholastisch-subtile Behandlung gesagt; aber zuerst muß der Glaube zu Worte kommen. Für meine Zwecke kam es zunächst nicht darauf an, theolog. Spekulationen vorzutragen, sondern die wahre Tradition wiederherzustellen. Dafür ist es aber nicht nötig, die Lehre der Schrift und Tradition in die schulmäßige Begriffssprache zu übersetzen, wie vor kurzem wieder G. Söhngen schön gezeigt hat: *Analogia fidei: die Einheit in der Glaubenswissenschaft* (Catholica 3 [1934] 176—208); daß übrigens die thomist. Theologie der Mysterienlehre zum mindesten nicht widerstreitet, haben die oben gen. Autoren u. ich selber Jb. 8 S. 149 ff. genugsam gezeigt, was hier nicht wiederholt werden kann (ich muß überhaupt auf meinen Aufsatz Jb. 8 S. 145 ff. verweisen, in dem so gut wie alle Gegenargumente des Vf. schon widerlegt sind, u. zw., wie vielerseits anerkannt wurde, in durchschlagender Weise; vgl. etwa Rohner a. oben a. O.). Die Sprechweise des sich offenbarenden Gottes ist freilich verschieden von der menschlicher Wissenschaft; aber sie deshalb der Unklarheit u. Unvollkommenheit anzuklagen, ist sicher auch vom Vf. nicht gewollt; sie hat eine Klarheit und unübertreffliche Bestimmtheit göttlicher Art, wie sie auch bei den Vätern, die ihre Theologie so eng an das Schriftwort anschließen, als Frucht der Hingabe an das Gotteswort sich immer wieder zu unserm Staunen offenbart. Die traditionelle Lehre kann also höchstens in dem Sinne „unreif“ u. unentwickelt sein, als sie nicht die schulmäßige Form zeigt. Was dann die angebliche Abschwächung der Lehre durch mich betrifft, so geht diese Anschauung wohl darauf zurück, daß man allmählich die zuerst als „Fata Morgana“ lächerlich gemachte Lehre doch als nicht ganz töricht erkannte u. sich nun die Annahme durch die Behauptung einer Abschwächung erleichterte. Mir steht jedenfalls eine Abschwächung nicht zu, da es sich nicht um „meine“ Lehre, sondern um Erbgut der hl. Kirche handelt.

Vf. will nunmehr eine objektive Darlegung der Lehre geben, weshalb er auch beständig die dazu benutzten Schriften zitiert; ich möchte trotzdem raten, diese Quellen selbst beizuziehen, da schon durch die Art der Darstellung eines Gegners trotz dessen bestem Willen zur Objektivität leicht ein falscher Zug sich einschleichen kann. So heißt es gleich zu Beginn, die Mysterienlehre wolle die Definition der Liturgie als des öffentlichen Kultes der Kirche ablehnen, was sie gar nicht will; sie will nur neben diese mehr äußerliche Begriffsbestimmung die aus dem innern Wesen stellen. Auch habe ich nie den Ausdruck „cultus mystericus“ (von dem angeblichen, aber tatsächlich nicht existierenden *μυστηρικὸς*) gebraucht, da er im Deutschen überflüssig ist; der Franzose hat „mystérique“, weil „mystique“ (wie das deutsche „mystisch“) durch die spätere Mystik in Beschlag genommen worden

ist; dagegen hat „les mystères“ oder das ital. „i sacri misteri“ noch neben der abstrakten Verwendung den konkreten Sinn des Altertums, während das Deutschen so oft gebrauchte „die Geheimnisse“ den konkreten Sinn der „Mysterien“ vollständig verdirbt. Merkwürdig ist die Berichterstattung bes. S. 129\*: „... sicut quantitas corporis Christi, quoniam in sacramento non est nisi per concomitantiam, adeoque non secundum modum suum sed ad modum substantiae, tota est in toto et tota in singulis partibus, sic etiam passio Christi in eucharistia ita praesens est, ut in ea non fiat partium successio sed tota sit in tota continuatione sacramenti ac tota in singulis huius momentis“. Liest man die vom Vf. dazu zitierten Texte, so steht das gar nicht in dieser Form da, sondern es wird (Jb. 8 S. 191 ff.) zur Verdeutlichung der sakramentalen Gegenwart der Passion auf die thomist. Behandlung der realen Präsenz hingewiesen u. gesagt, so sei auch die Passion in sakramentaler Form, nicht in geschichtlicher, daher ohne historisches Vor u. Nach, *secundum modum substantiae*, in einem *modus spiritualis* gegenwärtig; damit soll natürlich nicht die Lehre von der Quantität, die nur bei einem Körper in Betracht kommt, auf die Gegenwart einer Handlung angewandt werden; es ist vielmehr ein Versuch, die sakramentale Seinsform des Opfers Christi einigermaßen verständlich zu machen, so wie Thomas den *modus proprius huic sacramento*, das Sein in *sacramento* näher zu bestimmen versuchte durch die Gegenwart *secundum modum substantiae*, ein Ausdruck, den das Tridentinum sich mit den Worten *sacramentaliter praesens sua substantia* zu eigen gemacht hat (die Texte s. Jb. 8 S. 150 f.). Es wird sicher erlaubt sein, diese Lehre mutatis mutandis auf die Mysteriengegenwart der Opfertat anzuwenden, insofern es hier auf die Gegenwartsetzung der Heilstat ankommt, nicht auf die geschichtlichen Nebenumstände. Mehr sollte damit nicht gesagt werden, und die Darlegung des Vf. ist daher irreführend, da sie Quantität neben Passion setzt, was ich nie getan habe. Dasselbe gilt, wenn Vf. schreibt, nach mir könnten im Sakrament gegenwärtig werden „actiones salutare redemptionis nostrae sine adiunctis suis mere historicis, seu potest praesens fieri substantia illarum sine suis accidentibus“ (S. 130\*, Sperrung von mir). Durch den letzten Beisatz wird ein ganz neuer Sinn in meinen Text hineingetragen! Denn die geschichtlichen Begleiterscheinungen, von denen schon Leo M. sagte, daß sie verschwunden sind (Thomas nennt in diesem Sinne die *maleficia Iudaeorum*), sind keineswegs im philosoph. Sinne Akzidentien, sondern im geschichtlichen Begleitumstände. Durch die Verwendung des Begriffs *accidentia* wird also ein ganz neuer Zug in die Darlegung eingeführt; man wird hier an die üble Konsequenzmacherei erinnert, die ich Jb. 8 S. 193 gekennzeichnet habe. Denn nun wird der ununterrichtete Leser verwundert sagen: Wie kann man doch solch merkwürdige Sätze aufstellen! Einspruch muß ich auch gegen die Darstellung S. 137\* erheben, die mehr dem Geiste des Vf. als der alten Lehre entspricht, wenn er nämlich die Eucharistie allzusehr von den andern Sakramenten trennt, da in jener Christus „per ipsam suam substantiam, in ceteris ritibus tantum (!) per virtutem seu pneuma suum“ anwesend sei. Die Mysterienlehre will, wie wir nachher noch sehen werden, gerade diese moderne Trennung der Sakramente in 2 Klassen überwinden.

In dem Teile B *Praesentiae mysticae demonstratio* offenbart sich leider immer mehr, daß der Vf. das wahre Wesen der Lehre, die er bekämpfen will u. daher zuerst verstanden haben muß, mißverstanden hat. Vf. scheint das selber gefühlt zu haben, da er sich für die Schwierigkeit seiner Aufgabe auf meine Darlegung beruft, die u. a. „pro argumentis asseverationes, pro solutionibus negationes vel effugia adhibere amat“; an den von ihm angegeb. Stellen ist davon nichts zu merken; einige „ambages“ u. „digressiones“ waren durch die Polemik anderer leider notwendig geworden. — Vf. versucht nun die Beweisführung auf folg. Punkte zurückzuführen:

I. Die altchristl. Tradition, d. h. nach dem Vf. die der 4 oder 5 ersten Jh., also auch die ntl., die merkwürdigerweise nachher kaum mehr berührt wird. Falsch ist



es auch, nur von den ersten 4 oder 5 Jh. zu sprechen. Die Tradition der Mysterienlehre geht vielmehr durch die ganze Kirchengeschichte hindurch, vor allem durch die Väterzeit, die nach der Dogmatik für die Überlieferung von erstrangiger Bedeutung ist. Im Jb. 6 S. 113 ff. sind die Zeugnisse aus allen Jh. u. allen Provinzen der Kirche in Ost u. West, aus den verschiedenen, sich in andern Dingen zuweilen bekämpfenden Schulen u. Richtungen gesammelt (Ergänzungen dazu s. Jb. 8 S. 145 ff. u. oben im Aufsatz u. Anhang I). Es berührt sonderbar, daß Vf. neben Paulus nur Hilarius, Ambrosius, Leo M., Thomas nennt. Weshalb werden die andern verschwiegen? Schon bei der Polemik Umbergs fiel es auf, daß wichtige Zeugnisse überhaupt nicht erwähnt wurden (wie etwa die so überaus klaren u. allen Umdeutungsversuchen widerstehenden Texte des hl. Paschasius Radbert, s. Jb. 6 S. 177—184; charakteristisch ist es, daß schon der sog. Brief Rhabans an Eigil dem Pasch. vorwirft, er lehre ein in jeder Messe neues Leiden des Herrn! [Nihil novi sub sole!]), während andere als poetische Hyperbeln beiseite geschoben oder mit aller Gewalt umgedeutet wurden; vgl. darüber Jb. 8 S. 162 u. 212—221. Genau so geht Vf. vor, wie wir nachher noch sehen werden. Vor allem aber tritt schon hier zutage, wie wenig er die Mysterienlehre verstanden hat; denn er sagt, nach dieser könnten die Gläubigen mit dem in der Kirche gegenwärtigen Herrn sich verbinden „non solum ut est Dominus gloriae sed praecipue qualis erat in parte 'historica' vitae suae, cum nascebatur, in domo Nazarethana latebat, Palaestinam docens ac benefaciens paragrabat, in cruce pendeat ac moriebatur. Haec fuit doctrina s. Pauli...“ (S. 138\*). Schlimmer könnte man die Lehre wohl nicht mißverstehen; denn sie will gerade zu dem Hohenpriester und Kyrios Christus führen, gemäß der Mahnung Pauli II Kor. 5, 16, wie ich das z. B. Jb. 9 S. 155 u. anderswo ausführlich dargelegt habe, wo auch gezeigt wird, daß die Heilstaten des geschichtl. Lebens Jesu durch seine Erhöhung zum Kyrios erst in ihrer eigentlichen Bedeutung erscheinen u. so erst von der Kirche mitgelebt werden können. Das ist ja gerade die Größe der hl. Mysterien, daß sie der noch in statu viatoris weilenden Kirche die Möglichkeit geben, am Sterben des Herrn teilzunehmen u. daraus die Kraft der Auferstehung zu schöpfen.

II. Die Anamnese, d. h. das Gebet *Unde et memores* des röm. Meßkanons. Mißverständlich ist es, wenn Vf. schreibt: „Non missa tantum sed totus cultus liturgicus in anamnesi constat“; denn ich habe Jb. 6 S. 114 gesagt, daß die aus dieser Anamnese sprechende „Aufassung der Kirche“ von der Liturgie als „tätiger göttlicher Gegenwart“ durch den ganzen Kult hindurchgeht. Falsch ist auch des Vf. Berichterstattung, wenn er schreibt: Albert d. Gr. gehöre nach unserer Darlegung zu denen, für die „sacramentum eucharistiae iam non est nisi vacua quaedam imago seu externum dumtaxat sacrificii dominici symbolum“ (S. 140\*). Jb. 6 S. 194 steht vielmehr, daß man, als die Mysterienlehre nicht mehr allgemein herrschte, genötigt wurde, einen neuen, im Sakrament als solchem nicht enthaltenen Opferakt anzunehmen; so tat es Albert (u. in unsern Tagen M. de la Taille SJ in seinem im übrigen sehr tüchtigen Werke *Mysterium fidei*; wie sehr, nebenbei gesagt, auch dieser Mann anfangs angegriffen wurde, zeigt seine Verteidigung in der *Nouv. Rev. Theol.* 54 [1927] 267 ff.).

III. Die Lehre des hl. Thomas Aqu. Hier ist die Wiedergabe durch den Vf. nicht nur kümmerlich (man vgl. z. B. meine Darlegung Jb. 8 S. 176—190), sondern wiederum teilweise irreführend; so wenn als Lehre des hl. Th. angegeben wird: „illis (i. e. sacramentis) non unam sed tres significationes attribuit“ [S. 141\*], dabei aber verschwiegen wird, daß nach den Worten des Hl. diese drei *significationes* im Grunde eins sind (s. die Texte u. die Darlegung Jb. 8 S. 178).

IV. Mysterium u. Liturgie.

V. Beziehung zu den antiken Mysterien. Auch hier zeigt die Berichterstattung des Vf. bedenkliche Mißverständnisse. So sagt er z. B., nach meiner Darlegung seien die jüd. Kultgedächtnisse „simplices commemorationes, quibus videlicet memora-

bantur facta praeterita sine horum reali ac mystica praesentia“ (S. 143\*). Genau das Gegenteil ist meine Meinung; vgl. etwa Jb. 6 S. 140, wo die Passafeier „ein ganz konkretes Gedächtnis“ genannt wird u. es heißt: „Jener Auszug Israels aus dem Lande der Knechtschaft sollte alljährlich wieder geheimnisvoll Wirklichkeit werden am Osterfeste...“; ähnlich *Das christl. Kultmyst.* (1932) 59 mit Texten. Im übrigen gesteht Vf. in diesen Fragen seine Unzuständigkeit. —

Vf. sagt dann, das Verdienst der Mysterienlehre bestehe darin, daß sie die Tatsache unserer Erlösung in helles Licht rücke, ferner die Sakramente als Grundlage des geistlichen Lebens erweise und dieses ganz auf dem Opfer aufbaue usw. Ferner lobt er, wie schon eingangs erwähnt, unsere Methode (Text s. oben!).

Dann aber folgt unvermittelt das Urteil: „Nihilominus de theoria P. Casel, ut haec est a nobis exposita [!], iudicium nostrum dubium esse non posse videtur: *cultus liturgicus mysterium cultus seu cultus mystericus definiri non potest*“ (S. 147\*). Die Form weist schon in bedenkllicher Weise darauf hin, daß dieses Urteil von vornherein feststand, daß also die „objektive“ Berichterstattung dem Verdikt nur größere Wucht geben sollte. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man die nun auf S. 14 folgende, im höchsten Grade unzureichende Urteilsbegründung liest, die sich entweder mit bloßen Behauptungen begnügt (vgl. oben die Worte des Vf. von den *asseverationes* usw.) oder aber sich in dunkeln „ambages“ verliert, die „multum a scholastica brevitate et perspicuitate distant“. Doch prüfen wir das einzelne!

Unsere Definition der kirchl. Liturgie ist nach dem Vf. unhaltbar, weil diese 1. den Bereich der Lit. so einschränkt, daß sehr viele unstreitig liturg. Akte ausgeschlossen werden; 2. dem Kult eine besondere Wesenheit zuschreibt, die weder aus der christl. Religionsgeschichte noch aus der kath. Tradition zu beweisen ist; 3. auf einem falschen Begriff der sakramentalen Gegenwart oder der Gegenwart nach Art einer Substanz (!) beruht.

M. E. wäre es nach dem vom Vf. selbst gelobten und anerkannten Prinzip meiner Beweisführung richtiger gewesen, wenn Vf. den Traditionsbeweis im einzelnen nachgeprüft hätte. Stattdessen kommt er zuerst mit einem negativen Argument, das eine *petitio principii* darstellt, da er schon von einem fertigen Begriff des Kultus ausgeht, der doch zuerst bewiesen sein muß, bevor man feststellt, was zum Kult gehört u. was nicht. Doch prüfen wir auch dieses I. Argument, indem wir von dieser Fehlleitung absehen. Vf. sagt: Wenn zu jedem Kultakt die Heils-taten Christi gegenwärtig sein müssen, so folgt daraus, daß diese nicht gegenwärtig sein können, außer wo Christus selbst gegenwärtig ist, daß nur die Eucharistie ein Mysterienritus ist, da nur in ihr Christus wirklich gegenwärtig ist; die Gegenwart durch eine von ihm mitgeteilte *virtus instrumentalis* oder durch sein Pneuma ist keine wahre Gegenwart Christi als des Gottmenschen, wenn sie auch, was die Wirkung des Sakraments betrifft, „*aliquo modo*“ mit der in der Euch. gegenwärtigen Substanz verglichen werden kann.

Es wäre reizvoll, auf diesen Beweisgang näher einzugehen, weil er für eine gewisse theolog. Haltung kennzeichnend ist, die freilich der Mysterienlehre verständnislos gegenüber stehen muß, weil sie die Theologie der Sakramente ungeheuer verengt hat, eine Verengung, die ja gerade durch die Rückkehr zur alten Lehre überwunden werden soll. Doch müssen wir uns hier auf eine kurze Zeichnung der Hauptlinien beschränken, zumal da auch diese Fragen schon in meinen früheren Arbeiten genugsam besprochen sind. Es wurde dort (z. T. mit Zitaten aus Abt Vonier u. a.) darauf hingewiesen, daß die Lehre von den Sakramenten (zu denen auch die Messe gehört!) wieder sakramental werden muß; daß infolgedessen auch die reale Präsenz Christi in der hl. Euch. wieder als das betrachtet werden muß, was sie nach dem Dogma ist: sakramental. Der Herr hat uns, als er uns leiblich verließ, seine pneumatische Gegenwart in der Kirche verheißen u. geschenkt, u. zw. in erster Linie durch die Sakramente. Seine Gegenwart in der hl. Kirche ist also eine Gabe aller Mysterien. Und da der Herr als „Heiland seines

Leibes“ in den Sakramenten zugegen ist, so kommt es nicht auf eine bloße, untätige Gegenwart seiner leiblichen Substanz an, sondern auf die seiner Heilstat, d. h. seiner Oikonomia, also auf eine tätige Gegenwart. Es ist deshalb ganz verfehlt, bei „Sakrament“ nur an die reale Präsenz des Herrn in der Euch. zu denken, wie das Vf. in der obigen Beweisführung tut. Die Euch. ist doch in erster Linie Opferhandlung, also Gegenwart einer Tat; die reale Präsenz ist Mittel dazu, da durch die Transsubstantiation die Gegenwart der Opfertat ermöglicht wird. Außerdem ist nach dem Dogma *vi sacramenti*, also als das Wesentliche der Euch., Leib u. Blut des Herrn, nicht der Herr als solcher (als Person) gegenwärtig; letzteres ist *per concomitantiam* der Fall. Die reale Präsenz darf also nach dem Dogma nicht rein persönlich gefaßt werden; der Herr kommt nicht in der Euch., um uns seine menschlich-persönliche Gegenwart zu ersetzen, die er uns ja gerade weggenommen hat, damit wir uns nicht an das Menschliche klammerten, sondern ihn im Pneuma besäßen, wie die Abschiedsrede des Herrn bei Joh. u. die paulin. Lehre uns einschärfen: „Ich sage euch die Wahrheit: Es ist gut für euch, wenn ich weggehe. Denn wenn ich nicht weggehe, wird der Paraklet nicht zu euch kommen . . .“ (Joh. 16,7); Paulus haben wir oben schon erwähnt. Jb. 8 S. 153 ff. habe ich dieselbe Idee an Texten der Väter aufgezeigt u. zusammenfassend gesagt: „Das Pneuma Christi, oder noch klarer gesagt: der pneumatische Herr ist in den Mysterien gegenwärtig und durch diese in der Kirche beständig zugegen und tätig . . . Diese pneumatische Gegenwart Christi aber steht in engster Beziehung zu seiner geschichtlichen Heilstat, macht diese pneumatisch gegenwärtig und leitet ihre Gnadenfrucht in die Kirche über“; vgl. auch dort die weitere Ausführung u. S. 194 die Beobachtung, daß (wie auch Abt Vonier sagte) die sakramentale Idee zu wenig mehr erfaßt wird, so daß die reale Präsenz zu sehr vermenschlicht u. im gewissen Sinne materialisiert wird; wir sollten aber (mahnt Vonier) nicht „die ersten Erfordernisse des kath. Dogmas vergessen; wir müssen uns erinnern, daß die Euch. eins von den sieben Sakramenten ist, vor allem, daß die Opferseite der Euch. nur dann gerettet wird, wenn wir den gebührenden Vorrang dem geben, was in der Euch. *vi sacramenti* ist“. Die Euch. ist in erster Linie Opfer u. erst in zweiter „Sakrament“ (im engeren Sinne), d. h. hl. Speise; aber selbst in dieser Beziehung ist sie Leib u. Blut des geopferten Herrn, nicht seine verklarte Person (dies *per concomitantiam*). Theologen wie der Vf. aber sehen diese Seite der Euch. zuerst u. allein u. betrachten daher ausschließlich die Gegenwart seiner leiblichen Substanz. Eine Gegenwart des Herrn können sie sich nur dort vorstellen, wo seine leibl. Substanz vorhanden ist, u. diese stellen sie sich nach menschl. Weise vor, als ob in der Euch. der Herr so gegenwärtig wäre, wie er damals unter seinen Jüngern war, nur unter dem dünnen Schleier der sakram. Gestalten. In einer Zeitung standen vor kurzem folg. Worte, die gut dieses moderne Denken zusammenfassen: „Seht, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt“ (Matth. 28, 20). Das sind die letzten Worte unseres Herrn Jesu Christi beim Abschied von Seinen Jüngern; und diese Worte hat Er auf doppelte Weise wahr gemacht; leibhaftig weilt Er unter uns und geht Er zu uns ein in der hl. Eucharistie; und Sein Geist, Seine Lehre, Sein richtendes und heilendes Wort ist gegenwärtig unter uns in der Bibel und im Dogma, das ihren Sinngehalt ausspricht.“ Ist aber das Wort „Siehe ich bin mit euch alle Tage bis zur Vollendung des Aions“ wirklich ein Abschiedswort? Ist es nicht vielmehr das Gegenteil? Ganz anders dem Geiste des NT entsprechend ist es, wenn z. B. Leo M. sagt: „Der Herr verbürgt uns seine Gegenwart, indem er sagt: Siehe . . . Jesus erfüllt die Bedeutung seines Namens (nämlich: Emmanuel!); der in den Himmel emporstieg, verläßt nicht die als Söhne Angenommenen; der zur Rechten des Vaters sitzt, derselbe ist der Bewohner des ganzen Leibes . . . Damals (bei der Himmelfahrt) wurde der Menschensohn, der Gottessohn, in einer noch hervorragenderen und heiligeren Weise offenbar, als er sich in die Glorie der väterlichen Majestät zurückzog, und in einer unaussprechlichen Weise begann er damals der Gottheit nach mehr gegen-

wärtig zu werden, da er der Menschheit nach ferner rückte . . . Was also von unserem Erlöser sichtbar war, ist in die Sakramente übergegangen . . .“ (vgl. die ausführlichen Texte Jb. 8 S. 153 ff.). Der Herr ist also in der Kirche beständig gegenwärtig in jener Gegenwart, die ihm als dem zum Pneuma Gewordenen zukommt. Der pneumatische Herr ist gegenwärtig u. wirksam in allen Mysterien, weil die Kirche nie seiner Gegenwart beraubt sein kann, weil sein Heilswerk ihr nie fehlen kann. Zu dieser pneumatischen Gegenwart gehört auch die Gegenwart seines Leibes u. Blutes in der Euch.; sie ist ein Teilmoment seiner Gegenwart überhaupt u. darf nicht von den andern Mysterien durch einen Abgrund getrennt werden. Weil die Euch. den Gipfel der Erlösungstat, die Passion, der Kirche darstellt u. gegenwärtig macht, weil sie den geopfertem Herrn der Kirche zur Speise gibt, deshalb wird in der Euch. sein Leib u. sein Blut wesentlich gegenwärtig, nicht damit wir seine menschliche Gegenwart nach Art seines irdischen Lebens genießen können; dieses ist vielmehr seit seiner Aufnahme endgültig vorbei; „Und wenn wir auch Christus nach dem Fleische gekannt haben, jetzt kennen wir ihn nicht mehr so!“ „Wenn ihr mit Christus auferweckt wurdet, dann suchet, was oben ist, wo der Christus zur Rechten Gottes sitzt . . . Denn ihr starbet, und euer Leben ist mit dem Christus in Gott verborgen . . .“ (Kol. 3, 1—3). Diese Verse fassen sehr gut das Mysterium zusammen: Die Christen leben mit dem Kyrios Christus, aber dieses Leben ist noch verborgen; sichtbar ist, daß sie mit Christus gestorben sind, was sich sakramental in der Taufe vollzog u. sich ethisch beständig in ihrem Opferleben vollzieht. So ist Christus unsichtbar in seiner Kirche immer zugegen u. bes. im Vollzug der Mysterien; diese Gegenwart aber stellt in erster Linie die Passion des Herrn dar u. macht sie gegenwärtig, weil aus der Teilnahme an der Passion die Auferstehung hervorgeht. Die hl. Väter sprechen daher immer wieder von der pneumatischen Gegenwart des Herrn in der Kirche u. speziell in den kirchl. Mysterien: *Crede ergo adesse Dominum Iesum invocatum precibus sacerdotum . . . ubi est ecclesia, ubi mysteria sua sunt, ibi dignatur suam impertire praesentiam* (Ambrosius, *De myst.* 27; vgl. diese u. a. Texte Jb. 8 S. 159 ff.). Wenn aber Christus zugegen ist, dann mit seiner Heilstat, auf die es ja gerade ankommt, also in erster Linie mit seinem Kreuzestode, der aber von der Auferstehung u. der ganzen Oikonomia nicht getrennt werden kann. Für die Taufe lehrt das ganz klar Paul., Röm. 6, 2—11; zur Erklärung vgl. jetzt auch S. Stricker OSB, *Der Mysteriengedanke des hl. Paulus nach Römerbrief 6, 2—11* (Liturg. Leben 1 [1934] 285—306), wo gezeigt wird, daß die Taufe das sakramentale Gleichbild des Todes Christi sein muß, damit der Täufling mit Christus sterben kann; dazu wird verwiesen auf Stellen der Väter, bes. auch Ambrosius, *De fuga saeculi* 55: *Mortuus quidem semel est, sed moritur unicuique qui baptizatur in nomine Christi, ut consepeliatur cum eo et resurgamus cum eo . . .* Es hätte auch noch auf das überaus bedeutsame Zeugnis bei Methodios v. Philippoi, *Symposion* III 8 hingewiesen werden können, wo der Vater sagt, der Täufling könne gar nicht wiedergeboren werden, wenn nicht Christus auch für ihn wieder sterbe!; vgl. den Text Jb. 6 S. 144 ff., aus dem hervorgeht, daß die Paschafeier, die in der Euch. gipfelt u. mit der die Taufe verbunden ist, die *ανακεφαλαίωσις τοῦ πάθους*, d. h. die Wiederhinstellung des Leidens, ist, in der der Herr sich wiederum entäußert u. stirbt, natürlich nicht in geschichtl. Wirklichkeit, aber in sakramentaler; wie wäre das aber möglich, wenn der Herr gar nicht da ist? Der einmalige Tod des Herrn wird durch den Pascharitus jedem Täufling u. damit den aufeinanderfolgenden Generationen der Kirche wahrhaft u. wirklich gegenwärtig, ohne daß er dadurch etwa vervielfältigt würde; die Gegenwart des Herrn wirkt also im Mysterium. Den Gegnern dieser Lehre kann man mit Ambrosius, *De myst.* 8 zurufen: *Operationem credis, non credis praesentiam? Unde sequeatur operatio, nisi praecederet ante praesentia?* Da aber der Herr nicht bloß



in der Taufe u. der damit eng verbundenen Firmung sowie in der Euch. wirkt, sondern in allen Mysterien der Kirche, so gilt die Gegenwart des pneumat. Kyrios von allen, natürlich in der einem jeden Mysterium zukommenden Weise. Das erste Argument des Vf. ist also durchaus verfehlt. Man könnte es umdrehen u. sagen: Vf. engt das Sakrament auf die Euch. u. zw. als Kommunion ein, weil er nur in der realen Präsenz Christus substantiell gegenwärtig sieht; u. auch diese Auffassung beruht auf einem falschen Begriff von sakram. Gegenwart. Durch die Mysterienlehre aber wird die Einheit des sakram. Lebens der Kirche u. zugleich die zentrale Stellung der Euch. (in ihrem ganzen Umfang als Opfer u. Kommunion) gewahrt; zugleich aber wird das Sakrament als Mittel des Christuslebens in der Kirche u. nicht als Selbstzweck gelehrt.

Die Sophistik der folg. Sätze des Vf. habe ich oben schon beleuchtet. Er meint, da nach meiner Ansicht die Heilstaten Christi „substantia sua dumtaxat seu ad modum substantiae tantum“ gegenwärtig seien, dies aber nur möglich sei, wo Christus „ad modum substantiae“ gegenwärtig sei, so sei Mysteriengegenwart nur in der Euch. möglich, wo eine Transsubstantiation vorliege. Es ist ein Jonglieren mit dem Begriff „Substanz“, was hier geübt wird (zur richtigen Deutung s. oben); außerdem wirkt die rationalistisch-materialistische Auffassung ein, als könnte der Herr nur dort wirken, wo seine leibl. Substanz vorhanden ist. Man sollte doch nie vergessen, daß der pneumat. Herr in allen Sakramenten wirkt, auch in der Euch., wo ja *vi sacramenti* nicht die Person des Herrn (die doch allein wirken kann!), sondern sein geopfertes Fleisch und Blut gegenwärtig sind. Wenn Vf. recht hätte, dann würde also auch die Euch. auszuscheiden haben, da auch in ihr der Herr nicht in geschichtlich-natürlicher, „leiblicher“ Seinsweise zugegen ist. Auch hier äußert sich also wieder ein falscher Begriff von sakram. Gegenwart. Doch genug von diesen „ambages“!

Vf. fährt fort u. sagt, mit Ausnahme der Euch. sei in den Sakramenten usw. nichts zu finden, wodurch die Passion u. Auferstehung symbolisiert würden. Selbst in der Taufe hätte trotz des ursprünglichen Ritus des Untertauchens usw. niemandem der Gedanke an ein Symbol des Todes u. der Auferstehung Christi kommen können, wenn nicht Paulus uns das Röm. 6 gesagt hätte. Ein wirklich wunderbares Argument! Man erkennt hier, wohin die Geringschätzung der Tradition, aber auch die Lehre von der rein moralischen Wirksamkeit der Sakramente führt. Denn dann kommt es ja gar nicht auf die symbolische Bedeutung der Sakramente an, sondern irgendein willkürliches Zeichen wird zum Gnadenvermittler. So kann die neuere Taufart (von der Vf. sagt: Wie sie die Passion u. Auferstehung bezeichnen soll, „*explicit qui potest*“!) die Taufgnade geben, obwohl sie nach dem Vf. mit der von Paulus beliebten Deutung gar nichts mehr zu tun hat. So kommt Vf. mit Umberg konsequenterweise zur Leugnung des Satzes „*Sacramenta id efficiunt quod significant*“ (s. unten). Man fragt sich, wozu dann überhaupt noch diese Zeremonien angewandt werden; es wäre dann doch sicher besser, an die Stelle dieser unklaren Zeichen klare, theologisch durchgearbeitete Ansprachen oder dgl. zu setzen. „*Nam neque ipsi ritus immersionis atque emersionis neque verba fidei professionis quae cum istis ritibus coniuncta erant, passionem Christi manifesto ac perspicue figurare vel significare nata erant*“ (S. 149\*). Man könnte übrigens auch dieses Argument gegen den Vf. selbst ausnützen u. etwa sagen: Die Euch. hat aus sich in keiner Weise die Kraft, den Tod des Herrn darzustellen; denn wer denkt bei Brot u. Wein an den Tod? Wenn der Herr nicht selbst das Gedächtnis seines Todes mit Brot u. Wein verbunden hätte, wäre es niemandem in den Sinn gekommen, in der Euch. ein Symbol des Todes u. der Auferstehung des Herrn zu sehen. Wenn die Taufe trotz der Worte des Apostels, die doch inspiriert sind, aus dem strengen Begriff des Mysteriums auszuschneiden hat, dann doch auch die Euch.! Jede Übertreibung wendet sich schließlich gegen den damit etwas beweisen Wollenden. Wir können es uns

daher hier ersparen, nochmals zu erwägen, wie die Heilstat Christi in den einzelnen Mysterien gegenwärtig wird; vgl. darüber u. a. Jb. 8 S. 203 ff.

Gehen wir zum II. Argument des Vf. über, so hat er, was die unter A behandelte Analogie der antiken Mysterien betrifft, selbst seine Unzuständigkeit zugegeben. Was er trotzdem zu dieser Frage sagt, zeigt wiederum die schon oben gekennzeichnete sonderbare Art der Berichterstattung. Zunächst sagt er, ich hätte versucht, „ex mysteriorum antiquorum ratione rationem mysteriorum christianorum cognoscere atque explicare“. Diese Worte kann man noch so nehmen, daß (wie ich es tatsächlich dargestellt habe) eine Analogie vorliegt; man kann sie aber auch so deuten, daß ich die christl. Mysterien wesentlich von den antiken Mysterien abgeleitet habe. Und tatsächlich! im Laufe der weiteren Behandlung bleibt diese zweite Deutung allein zurück, u. S. 160\* wird zum wirkungsvollen Schlusse des Aufsatzes die entrüstete Frage gestellt: „Quid autem est de illa theoria existimandum, prout — sine ulla vera utilitate — formam cultus liturgici, peculiarem scilicet rationem qua ritus sacer suum obiectum significat ac praesens reddit, ei e cultu mysterico Gentilium obvenisse asseverat? Gravem, ut nobis videtur, errorem illa continet, quoniam (sane contra sui auctoris voluntatem) necessario affirmat rem quae ad ipsam sacramentorum substantiam pertineat, ex ritibus paganis esse acceptam. Quod utique non solum sacramentorum dignitati sed eorum divinae quoque institutioni adversatur.“ Hier könnte man wiederum die Gegenfrage stellen: Quid est de tali modo de dictis et scriptis aliorum Christianorum referendi existimandum, qui eorum clara verba ita interpretatur, ut sensum contrarium induant? Denn ich habe immer wieder auf den wesentlichen Unterschied u. auf die Selbstständigkeit der christl. Myst. hingewiesen. Schon in meiner ersten Behandlung der Frage, *Die Liturgie als Mysterienfeier* (1. Aufl. 1922), habe ich S. 96 ff. mehrmals von der zwischen den heidn. u. christl. M. bestehenden Analogie gesprochen u. betont, daß die Kirche von Anfang an die Verwandtschaft hervorgehoben u. die Terminologie benutzt, aber auch die Unterschiede scharf herausgestellt habe; S. 98 heißt es: „Verstattet uns somit die Analogie der h. M. einen tiefen Einblick in das Wesen der christl. Lit., so können uns doch auch die Unterschiede nicht verborgen bleiben. Im Gegenteil leuchten die M. Christi um so mehr in ihrer übermenschlichen Reinheit hervor, je mehr sie von den tastenden Versuchen des Menschengesistes sich abheben“, was dann ausgeführt wird; dann heißt es S. 101 zu der Frage nach dem Verhältnis von h. u. chr. M., daß der chr. Geist „unendlich über dem tiefsten Wesensgehalt antiker Mysterienweisheit steht“, „daß die Mysteriengedanken selbständiges u. ursprüngliches christliches Gut sind“ usw. Die chr. Lit. sei „aus dem göttl. M. Jesu Christi u. den Formen, die die relig. Kultur der Antike hergab, harmonisch hervorgewachsen“. Wenn Vf. letzteres bestreiten will, so möge er sich mit der hl. Kirche auseinandersetzen, die beständig die Sprache u. die Gebärden, Gesten usw. der Antike in ihrem Kulte verwendet, ohne daß sie damit den Geist des Heidentums in sich aufnimmt. Dann wäre es ja schließlich gegen den christl. Geist, auch nur die Sprache der Antike zu verwenden! — In einer späteren Darlegung (zuletzt gedruckt in *Das christl. Kultmyst.* [1932]) sage ich S. 102 f., das „Myst.“ habe als Typus einen hohen relig. Wert, „ein Wert freilich, der erst im Christentum seine wahre Erfüllung erhielt“. Vgl. S. 112: Die ant. M. „waren, wie die Väter, besonders Augustinus, von den heidnischen Opfern sagen, ein, wenn auch verfälschter, Schatten des kommenden wahren Mysteriums“. Was bleibt nun von der Entrüstung des Vf. übrig? Oder hält er es vielleicht für die Größe des Christentums, daß es gar keine Beziehung zur Vorwelt hat? Mit viel mehr Recht sahen die Väter diese Größe gerade darin, daß es in katholischer Weite alles Große, das nicht ohne Gottes Mitwirkung in der Menschheit entstand, in gereinigter Form zur wahren Erfüllung brachte. Sehr richtig schrieb A. Beil in einer Bespr. meines *Kultmyst.* (Bibel u. Lit. 9 [1934] 157): „Das chr. M.

ist ihm in den antiken M. vorbereitet. Er kann diese Feststellung ganz unbefangen machen. Denn ihn beherrscht nicht die kausale, sondern die finale (teleologische) Betrachtungsweise.“ In der Tat, sieht man die Geschichte nicht im Geiste des Rationalismus, sondern des Glaubens, so dient alles in letzter Linie dem Heilswerke Gottes, u. Gottes Gedanken prägen sich auch in den Schattenbildern der Völkergeschichte aus, bevor sie im klaren Lichte der Offenbarung erscheinen, wie ja selbst die Opfer des AB ein „Schattenbild der kommenden Güter“ waren (Hebr. 10, 1). Aber selbst von höheren theolog. Gesichtspunkten abgesehen, gilt das Wort: „Jener Annahme, die eine providentielle Fügung in dem Zusammentreffen der Anfänge der Entwicklung der kath. Liturgie mit einer relig. Kultur sieht, die für relig. Symbolik unter dem Eindruck der hereinströmenden östl. Geheimkulte u. der wiederauflebenden klass. Mysterien wiederum bes. empfänglich geworden war, läßt sich ein grundsätzliches Bedenken kaum entgegenhalten“; so K. Prümm SJ, *Materialnachweise zur völkerkundl. Beleuchtung des ant. Mysterienwesens auf Grund der „Anthropos“-Aufsätze* (Anthropos 28 [1933] 759—776). Ders. schreibt in *Neue Wege einer Ursprungsdeutung antiker Mysterien* (Zschr. kath. Theol. 57 [1933] 89—102; 254—271) S. 90: Eine Sinndeutung der Myst. „kann versucht werden, auch wenn man sich der Tatsache bewußt ist, daß über viele Teilfragen große Unklarheit herrscht“. Gemäß dieser Erkenntnis habe ich 1927 (wiederholt 1932 im Kultmyst.) geschrieben, daß es sich darum handle, den Typus, das Kulteidos „Myst.“ zu schildern, habe also die Einwände des Vf. schon vorausgenommen (S. 98 ff., bes. 102). Wenn Vf. Zweifel hat, so möge er seine Gründe angeben. Wenn er meint, die antiken Menschen hätten nicht an die Wirklichkeit ihres Kultes geglaubt, sondern das alles nur als „merò symbola“ betrachtet, als ein „Als ob“, so legt er modernen Subjektivismus in die Antike hinein. Wir können vom christl. Standpunkte aus jene Riten als Täuschungen erkennen, wie ich das *Die Lit. als Mysterienfeier*<sup>2</sup> S. 99 f. ausgeführt habe; aber jene antiken Menschen waren selbstverständlich von der Wirklichkeit ihres kult. Tuns überzeugt, wenn sie nicht dem Rationalismus verfallen waren, den es im At. auch schon gab.

Unter B behandelt Vf. das, wie er selbst zugegeben hat (s. oben), entscheidende Argument: die kath. Tradition. Auf ganzen 2 Seiten werden einige allgemeine Redensarten (anders kann man die Sätze beim besten Willen nicht nennen) darüber gemacht, u. damit glaubt er dieses Argument erledigt zu haben! Im Interesse der wahren kath. Theologie kann nicht entschieden genug gegen diese Art, die Tradition herabzuwürdigen, protestiert werden. Denn ist es nicht eine Herabwürdigung der Vätertradition, wenn sie mit ein paar Phrasen erledigt wird; wenn den Zeugnissen der Väter von vornherein ein uneigentlicher Sinn (den Vf. „symbolicus“ nennt!) zugeschrieben wird; wenn ferner die Lehre der Väter als „inchoata tantum et saepe incerta theologia“, zu der zurückzukehren ein „magnum damnum“ wäre, bagatellisiert wird? Eine falsche Auffassung von kath. Tradition äußert sich auch darin, daß verlangt wird, man müsse jedesmal die ganze Sakramentenlehre des Autors studieren, um ihn als Traditionszeugen zu benutzen. Es kommt bei der Traditionsbedeutung der Väter gar nicht auf ihr persönliches System an, das oft gar nicht vorhanden ist, sondern auf ihr Zeugnis! u. zw. ihr Zeugnis über den Glauben der Kirche! Ein Lehrsystem verpflichtet nicht zur Annahme, wohl aber die Bezeugung der kirchl. Wahrheit. Man lese demgegenüber etwa die Darlegung *De auctoritate Patrum Ecclesiae* bei Fr. Diekamp, *Theologiae dogm. manuale* I (1933) § 14. Dann wird man erkennen, welch ungeheure Ehrfurcht die hl. Kirche immer vor der Überlieferung der Väter hatte, die sie neben der Schrift als die Quelle des Glaubens betrachtete. Ist doch die letzte Quelle der Väterauktoriät die unfehlbare Kirche selbst! Nicht die wissenschaftl. Höhe des Vaters, auch nicht seine persönliche Frömmigkeit, sondern seine Stellung in der Kirche u. seine Anerkennung durch die Kirche geben ihm die Auktorität. Mit Recht schreibt Diekamp a. a. O. S. 58: „Protestantes alique haeretici testimonium SS. Patrum tanti valoris esse negant.

Considerant enim opera eorum ut testimonia mere humano-historica, quae statum scientiae theologiae fideique Ecclesiae sui temporis plus minusve accurate referant, non vero ut testimonium supernaturale apostolicitatis huius fidei.“ Wenn die Lehre der Väter schon „inchoata tantum et saepe incerta“ ist, was soll man dann von der Hl. Schrift sagen! Und doch ist die Hl. Schrift ihre eigene Auslegerin u. bedarf nicht der „Wissenschaft“ zur Klärung. Vgl. G. Söhngen a. a. O. S. 177 f.: „Auch die kath. Schrifterklärung steht unter dem Leitsatz: Das Gotteswort ist sein eigener Ausleger. Gerade die kath. Lehre hält an der ganzen Schrift fest, weil sie die Schrift als ein Ganzes begreift, u. zwar wesentlich in dem Sinne, daß die innere Einheit der Schrift, d. h. die Einheit ihrer Wahrheit gegeben ist in der Einheit ihres Haupturhebers, des Heiligen Geistes.“ Mit diesem kath. Grundsatz vgl. man nun die Sätze des Vf. S. 150\*: „Probatio, inquit (sc. Stohr), praesentiae mystericarum passionis Christi in baptismo ex uno loco epistolae Ad Romanos (6, 3 ss.) desumpta plene [!] efficiens non est; ipsa verba s. Pauli ad hoc obscuriora [!] sunt nec quicquam iuvant ratiocinationes quibus indulget P. Casel. Patrum vero singula testimonia accurate examinanda essent [sehr richtig; weshalb geschieht das nicht?]; at iam nunc [!] asseverare licet etiam illa testimonia quae graviora videntur, si quid revera efficiunt, non integram theoriam P. Casel probare sed eius partem tantum; lacunas autem traditionis ampliores esse, quam agnoscere velit auctor“. Ist es überhaupt möglich, sich mit solchen „Argumenten“ auseinanderzusetzen? Es ist mehr ein Verlegenheitsgestammel als ein ernsthaftes Argumentieren. Da man an Röm. 6 nicht vorbei kann, hilft man sich damit, dem hl. Paulus und damit dem göttlichen Inspirator „Dunkelheit“ zuzuschreiben. Auch die Vätertexte sind so, daß man nicht alles rundweg ableugnen kann; also behauptet man, es seien nur Bruchstücke vorhanden. Doch es kommt noch besser: „E congestis documentis constans quidem apparet in traditione oppositio: „in re — in mysterio; in facto — in sacramento“; [es wird also eine durchgehende Tradition zugegeben!]; at quaerere quis potest [!] utrum ita a patribus parata quaedam theoria exhibeatur, an non potius fidei ac traditionis veritas transmittatur [Eine solche suchen wir ja gerade! sie ist also nach dem Vf. vorhanden!]. In rebus enim difficilibus atque obscuris, quales sunt veritates dogmaticae, necesse quidem est hanc obscuritatem significare ac certo definitoque historico facto (v. g. morti Christi in cruce) opponenda est huius arcana in sacramento quasi repercussa vox; [wenn ich richtig verstehe, soll also der Ausdruck „in mysterio (sacramento)“ nur ausdrücken, daß in dem Sakrament irgendeine unbestimmte u. nebelhafte Beziehung zum Kreuzestode vorliege, ein „Echo“, das aber nicht fest greifbar u. bestimmbar ist. Ist das Theologie? U. haben die Väter sich wohl mit so allgemeinen Redensarten abgegeben?] Hoc sensu igitur intellegi potest [!] apud Patres oppositio rei seu facti et mysterii seu sacramenti“ [Damit glaubt der Vf. die ihm offenbar unangenehme Ausdrucksweise der Väter aus der Welt geschafft zu haben; wie unangenehm sie ihm ist, zeigt der folg., schon zitierte Satz von der unreifen patrist. Theologie]. Die ganze Behandlungsweise der Tradition durch Vf. zeigt deutlich, daß die Mysterienlehre einfach nicht wahr sein darf; lieber leugnet man die Klarheit der Vatersprache u. der Schrift, lieber schreibt man den Quellen der Tradition einen uneigentlichen Sinn zu, als daß man die Mysterienlehre zugebe. Dazu nimmt Vf. a priori an, daß die Väter ihre Aussagen nicht wörtlich genommen wissen wollen, sondern daß sie beständig in poetischen Hyperbeln reden — u. uns damit irreführen. Denn der Mensch ist doch trotz Talleyrand darauf angewiesen, die Worte eines andern Menschen zunächst einmal so zu nehmen, wie sie lauten; erst wenn es aus gewichtigen Gründen nicht anders geht, darf man einen andern Sinn in der Sprache finden. Für Vf. aber ist die Sache umgekehrt. Man soll zunächst annehmen, daß der Autor nicht das sagen will, was er sagt. Denn so schreibt Vf.: „Totum negotium in eorum (sc. locorum Patrum) interpretatione est, utrum videlicet realisticum sensum habeant an symbolicum [soll auf deutsch heißen: ob man die



Worte in ihrem wirklichen Sinne nehmen oder ob man sie umdeuten soll; die Verwendung der Worte 'realisticus' u. 'symbolicus' ist leicht irreführend, weil in der Sakramentenlehre diese Termini einen andern Sinn haben]. *Simpliciter autem affirmare sensum alium non esse quam realisticum, est id ipsum quod demonstrandum est, pro argumento adhibere*“. Nun, ich glaube, die Sache ist umgekehrt. Jeder vernünftige Mensch nimmt die Worte eines andern vernünftigen Menschen zuerst im eigentlichen Sinne, bis ihm bewiesen wird, daß sie diesmal einen nicht-eigentlichen Sinn haben. Diese Beweislast liegt hier dem Vf. ob. *Simpliciter autem affirmare sensum non esse realisticum, est id ipsum quod demonstrandum est, pro argumento adhibere*. Die *petitio principii* fällt also auf den Vf. zurück. Wenn die Väter konstant (wie Vf. zugibt) dem geschichtlichen Sterben des Herrn ein Leiden u. Sterben *in mysterio* gegenüberstellen u. dieses in der Euch. finden, so soll damit eben gesagt werden, daß der Herr in der Euch. wirklich stirbt, aber in einer neuen u. von der geschichtl. verschiedenen Ordnung; denn sonst wäre das Ganze leeres Gerede ohne Inhalt, was bei den Vätern nicht angenommen werden darf. Im Gegenteil zeigt die, wie Vf. sagt, konstante Tradition aller Jahrhunderte u. aller Kirchenprovinzen, daß es sich hier nicht um eine Marotte irgendeines Mannes oder um eine poetische Wendung handelt, sondern um ein Zeugnis über den allgemeinen Glauben der Kirche u. um die Auslegung der Schrift (speziell von Hebr. 8—10 u. I Kor. 11), wobei auch nicht einer der Väter dagegen auftritt u. eine andere Erklärung aufstellt. Es sind also alle Erfordernisse erfüllt, die die Dogmatik für das Zeugnis der Väter verlangt; vgl. Diekamp a. a. O. S. 58 ff.: „Si omnes Patres unanimiter doctrinam aliquam ut revelatam proponunt, testimonium eorum absque errore est atque omnes ad fidem divinam praestandam obligat“. Dazu wird bemerkt: „Agitur de unanimi consensu Patrum non absoluto, sed morali tantum. Non enim derogat unanimitati necessariae, si pars eorum de doctrina, de qua oritur quaestio, nullo modo tractavit vel si aliquot eorum contradixerunt“. Letzteres trifft in unserm Falle nicht zu, wohl aber Folgendes: „Unanimis SS. Patrum consensus tunc praesertim genuinam apostolicam fidem exprimit, quamvis partem tantum constituent, si illi Patres ad diversa saecula diversasque regiones pertinebant“ usw. Wir haben über die Mysterienlehre eine bis ins 13. Jh. ungebrochene Tradition, die naturgemäß bald klarer bald mehr andeutungsweise erscheint, zumal da es sich in diesen Dingen des täglichen Kultes um etwas Selbstverständliches handelt, das im christl. At. ohne Kontroverse hingenommen wurde u. keine Behandlung ex professo hervorrief; erst seit dem 13. Jh. wird die Frage ein Problem u. hat daher seitdem auch andere Lösungen erfahren, ohne daß die Mysterienlehre verschwand; vielmehr wurde diese durch Thomas u. das Tridentinum vor allem festgehalten (vgl. über dies alles Jb. 6 S. 113 ff.). Die um eine Prüfung der Texte herumgehende Polemik des Vf. ist ein deutliches Zeichen dafür, daß auch ihm die Tradition nicht wegdisputierbar ist; vgl. H. v. Lassaule, *Der Kath. Gedanke* 7 (1934) 183: „Jedenfalls stimmen Rohner, Goossens u. Diekamp O. C. zu, u. seine Gegner konnten den Traditionsbeweis nicht entkräften“. Zu diesem Traditionsbeweis gehört natürlich auch der liturg. Gebrauch der Anamnese, den Vf. mit völliger Verkennung liturgischen Stiles subjektivieren will; sein „Beweis“ ist die Frage: „Cur enim non possit etiam subiectiva commemoratio veri sacrificii offerendi causa esse?“ Wenn aber, wie der Herr selbst u. die ganze Tradition sagen, das Opfer in dem Gedächtnis besteht? Oder will Vf. das ganze Opfer subjektivieren? (Zu dem Gedächtnis durch die Tat, die Handlung, vgl. Jb. 6 S. 132 f., u. a.)

Unter C fragt Vf., ob die Mysterienlehre von der Autorität des hl. Thomas Aq. empfohlen werde, u. antwortet natürlich negativ: „Neque commendatur, neque . . . commendari potest [1]. Immo doctrinae s. Thomae contraria est“. Da Vf. zu diesem Thema absolut nichts Neues bringt (wie übrigens auch sonst nicht), sondern Umberg u. Stohr anführt, so begnüge ich mich damit, aus der neuesten Darstellung des ausgezeichneten Thomisten Fr. Diekamp einiges anzuführen (die

ganze Darlegung ist sehr lesenswert). Da ich Jb. 12 Nr. 49 einen Teil des deutschen Textes zitiert habe, benutze ich hier die lat. Übersetzung von D. durch Ad. Hoffmann OP: *Theologiae dogmat. manuale* vol. IV (1934) § 36 II S. 233 ff.: „De essentia sacrificii missae. 1. Doctrina S. Thomae. Essentia sacrificii missae in eo consistit, quod Christus ut sacerdos principalis per ministerium sacerdotis humani sanguinem suum sacramentaliter a corpore separando passionem et mortem suam cruentam incruenta (mystica) mactatione repraesentat simulque actum sacrificium internum renovat, quo in cruce seipsum Deo Patri obtulit“. Es wird dann bewiesen, daß nach Th. die Messe ist: „*oblatio*“, wobei der „*actus oblationis internus*“ wesentlich ist, ferner „*commemoratio passionis Christi*“, „*repraesentatio passionis eius*“, „*mactatio Christi*“ (dazu bemerkt D.: „S. Th. sic loquendo indubie non immolationem cruentam in altari intendit, sed potius, licet hoc termino non utatur, immolationem incruentam sive mysticam, quae consistit in separatione sacramentali sanguinis a corpore, quae immolatio a Concilio Tridentino immolatio incruenta vocatur [S. 22, cp. 2]“), „*verum et proprium sacrificium passionis Christi*: ‘Sacrificia enim Veteris Legis illud verum sacrificium passionis Christi continebant solum in figura... Et ideo oportuit, ut aliquid plus haberet sacrificium Novae Legis a Christo institutum, ut scilicet contineret ipsum Christum passum non solum in significatione vel figura, sed etiam in rei veritate’ (3, q. 75, a. 1). In qua comparatione cum sacrificio Veteris Legis praecellentia missae maxime in eo apud S. Thomam consistit, quod in missa sacrificium passionis Christi vere ac realiter praesens est; unde patet etiam, quod apud S. Thomam dictio ‘praesentia Christi passi’, quae saepius ab eo adhibetur, idem prorsus significat ac praesentia sacrificii passionis Christi. Christus igitur in altari existens non solum materialiter est eadem hostia, quae erat in cruce, sed etiam formaliter ut in cruce se offerens sanguinem suum pro nobis effundendo. In Sent. 4, d. 8, q. 2, a. 2, sol. 1 ad 3: Sanguis eius est in Eucharistia, ‘inquantum est per passionem effusus’. Ib. sol. 2 ad 2: ‘Calix sanguinem eius continet, prout est per passionem fusus’. — Quod autem S. Doctor semper tempus praeteritum inducit (‘Christus passus’ etc.), hoc ideo facit, ne quis opinetur Christum in sacrificio eucharistico revera denuo pati. Intendit enim asserere praeteritam passionem eius in cruce peractam reddi praesentem et in signo et in rei veritate, eo videlicet modo, qui respondet praesentiae sacramentali sacerdotis principalis, qui insimul est ipsa hostia. Quae sacramentalis praesentia excludit utique novam in altari praesentem passionem Christi, non autem sacramentalem praesentiam sacrificii peracti“. D. behandelt dann die späteren, nachtridentin. Meßopfererklärungen u. verwirft die Destruktions- u. Immutations-, ferner die Oblations- u. Konsekrationstheorie u. wendet sich dann jenen Theologen zu, die „tenent essentiam missae consistere in *coniunctione mactationis incruentae sacramentalis cum actu oblationis Christi*. Qui actus quidem utpote evidenter requisitus a nonnullis obiter tantum commemoratur“. Er zählt 3 Gruppen auf, von denen die 1. den Opfercharakter der Messe darin sieht, daß der blutige Tod Christi darin symbolisch dargestellt werde u. uns zum Gedächtnisse auffordere, sowie darin, daß Christus durch den Dienst des Priesters sich zum Opfer darbringe; die 2. darin, daß die sakram. Schlachtung Christus in einen äußern Zustand des Todes versetze u. so den Kreuzestod darstelle, was zugleich das Zeichen der Opferung Christi sei; die 3., von Casel, Rohner, Goossens vertretene (also die Mysterienlehre, der sich Rohner ganz, Goossens wenigstens z. Teil anschloß) vor allem betone, „quod actio, quae in cruce realitate historica evenit, in qualibet missa realitate sacramentali praesens redditur. Non solum hostia est Christus passus, sed etiam *ipsa eius passio sacramentaliter repraesentatur*. Christus sacerdos principalis vi consecrationis adest ut hostia et offerens, qui seipsum in mortem tradit. Sicque ipsi eius actioni in missa spiritualiter active nos unire eamque cum eo vivide experiri possumus“. Dazu bemerkt D.: „*Coniunctio*

*inter immolationem vel passionem et oblationem, quam istae theoriae defendunt, sententiis S. Thomae de essentia sacrificii missae melius congruit*“. Freilich sei die Theorie des Vasquez unvollkommen, weil er eine bloß symbol. Darstellung des Todes Christi behaupte. „Ad sacrificium enim verum et reale plus requiritur quam mera imago sacrificii realis, licet hostia realiter adsit. *Concilium Tridentinum* clare docet Christum in praeterito semel cruento in cruce sese obtulisse, attamen in missa eamdem hostiam iugiter incruente mactari sicut sacrificium verum ac proprium offerri (S. 20, cp. 1. 2).“ Vasquez müsse dahin ergänzt werden, „ut appareat immolationem vel passionem Christi non tantum symbolice, sed etiam *secundum realitatem obiectivam*, licet sacramentaliter, in missa repraesentari“. Die Ansicht von Pasqualigo u. Billot betone zu sehr den äußern Zustand des Todes. Es komme nicht so sehr auf den Zustand an als vielmehr auf die „*actio, qua producitur, et ista mystica et sacramentalis huius actionis praesentia*. Christus, qui... in monte Calvariae in mortem seipsum tradidit et animam a corpore liberrima voluntate separavit, hanc immolationem super altare in consecratione specierum separatarum incruente perficit. Quae consecratio nobis est *signum* mysticae huius actionis simulque eam mystice sacramentali realitate praesentem reddit, ita ut quaelibet missa mortem Christi in sacramento vel in mysterio coram nobis repraesentet atque nosmetipsi eam spiritualiter cum eo experiamur“. Durch Sperrungen habe ich einige Stellen herausgehoben, an denen die Übereinstimmung mit der Mysterienlehre besonders in die Augen springt; aber das Ganze vertritt durchaus die traditionelle Lehre, u. zw. als Lehre, die dem hl. Thomas u. dem Tridentinum am meisten entspricht. Vf. möge sich also mit dem allgemein anerkannten Altmeister der thomist. Theologie auseinandersetzen! (Der Klarheit wegen füge ich hinzu, daß mir die Lehre Diekamps von einer Erneuerung des innern Aktes der Hingabe Christi am Kreuze, wenn sie so aufgefaßt wird, als ob der Herr in jeder Messe diesen Akt neu setzte, nicht in der Tradition begründet erscheint; das ganze Opfer Christi wird sakramental gegenwärtig; es bedarf keines jedesmal neu gesetzten Aktes. Zu seiner Einschränkung der Gegenwärtigsetzung auf die Passion mit Ausschluß der Auferstehung usw. s. Jb. 12 S. 230 f.) — Zur Kennzeichnung der Methode des Vf. diene der Hinweis darauf, daß bei ihm z. B. zur bessern Ablehnung des hier unbequemen scholast. Grundsatzes „*Sacramenta id efficiunt quod significant*“ plötzlich ein Wörtchen geändert wird; denn er schreibt: „(Scholastici) omnes sine ulla dubitatione negant sacramenta efficere quidquid significant“. Das ist allerdings richtig, wie ich es Jb. 8 S. 181 dargelegt habe, aber damit ist jener „Fundamentalsatz der ganzen Sakramentenlehre“ (J. B. Umberg SJ) keineswegs erledigt, sondern besteht in seiner ganzen Kraft; vgl. Jb. 8 S. 178 ff.; denn die Sakramente sind ihrem Wesen nach Zeichen, u. zw. wirkende Zeichen; sie bewirken natürlich nicht alles das, was das Element an sich bedeuten könnte, wohl aber das, was die beigegeführten Worte aussprechen, die ja mit zum Wesen des Sakramentes gehören. Die andern „Argumente“ des Vf. sind alle schon Jb. 8 S. 176—190 berücksichtigt, was hier nicht wiederholt werden kann.

III. Die Mysterienlehre „*a solida ac probata theologia aliena apparet*“. Das soll nunmehr bewiesen werden, u. zw. an der Eucharistie. Das sieht so aus, als ob Vf. bisher ernstlich in der Weise der positiven Theologie meine Argumente widerlegt hätte; tatsächlich waren es aber nur Gründe a priori, die in Sachen der Tradition nichts beweisen, oder Ablehnungen, die ebensowenig Beweiskraft haben. Hören wir nun, was er an spekulativen Gründen vorbringt, Zunächst bestreitet er, daß die sakram. Gegenwart Christi in der Euch. eine eigene Seinsweise sei, „*quo Christus esset atque ageret*“, denn nach Thomas bedeute diese Gegenwart nicht eine eigene Seins- u. Handlungsweise, sondern nur eine eigene Gegenwart. Leider hat aber das Trienter Konzil von einer sakramentalen Seinsweise gesprochen, so daß



das uns wohl auch erlaubt sein wird: Es unterscheidet klar zwischen der „natürlichen Seinsweise“ Christi im Himmel u. seiner sakram.: „Neque enim haec inter se pugnant, ut ipse Salvator noster semper ad dextram Patris in coelis assideat iuxta modum existendi naturalem, et ut multis nihilominus aliis in locis sacramentaliter praesens sua substantia nobis adsit, ea existendi ratione, quam etsi verbis exprimere vix possumus, possibilem tamen esse Deo, cogitatione per fidem illustrata assequi possumus et constantissime credere debemus“ (Sess. XIII cp. 1). Wenn es sich nur um eine „denominatio prorsus extrinseca et posterior“ (Vf. nach Billot S. 155\*) handelte, würde das Konzil dann so feierlich davon sprechen? Wir beobachten hier aber wieder den Fehler des Vf., der nur an die Gegenwart der Substanz Christi innerhalb des Sakramentes denkt u. sich diese so vorstellt, wie wir es oben gekennzeichnet haben. Er schreibt S. 155\*: „Est igitur Christus in sacramento; in eo vivit, intellegit, amat; potest in eo pati, mori ac resurgere; perperam autem dicitur eum sacramentaliter esse, vivere, intellegere, amare; sacramentaliter posse pati, mori ac resurgere, nisi *sacramentaliter* idem valeat atque *in sacramento*“. Vf. zeigt hier, daß er die sakram. Idee in keiner Weise verstanden hat. „In s.“ bedeutet ihm „innerhalb des Sakraments“, was lokal gefaßt wird; er folgt hier wohl einer bestimmten Lehre des hl. Thomas, die wir Jb. 8 S. 151 besprochen haben, wonach Christus, wenn eine Hostie zur Zeit der Passion existiert hätte, in dem Sakrament, „sub hoc sacramento“, gestorben wäre; Thomas schließt aber das „pati“ ausdrücklich aus: „pati non potest, potest tamen mori“! Ganz zu unterscheiden aber von diesem „mori sub sacramento“ ist die Gegenwart des Heilswerkes *in sacramento* oder *in mysterio*, die von den Vätern, wie Vf. zugibt, so oft erwähnt wird. Diese wird mißverstanden, wenn Vf. von einem „sacramentaliter esse, . . . pati“ usw. spricht; die Tradition spricht allerdings von einem *pati in mysterio* u. dgl., meint aber damit die sakramentale Gegenwartsetzung des geschichtlich vergangenen Todes usw., nicht etwa eine neue Art zu sterben (ich habe deshalb von einem sakramentalen „agere“, wie Vf. es dem „esse“ beifügt, nicht gesprochen). Die Ausdrucksweise des Vf. muß auf den Gedanken bringen, als lehrte die Mysterienlehre eine spezifisch sakramentale Weise zu handeln; tatsächlich aber gibt es diese nicht, sondern nur eine neue „existendi ratio“ für die Heilstat, die also zu ihrer natürlichen (geschichtlichen) Seinsweise nun eine neue *in sacramento* erhält, genau wie neben der natürlichen Seinsweise des Leibes Christi die sakramentale in der Euch. steht. Mit Recht lehnt also Vf. ein „sakramentales Leben“ usw. ab (was übrigens für die Frömmigkeit sehr zu beachten ist), aber damit ist die Mysterienlehre nicht widerlegt. Diese lehrt, daß die vergangene Heilstat durch das Sakrament gegenwärtiggesetzt wird, aber nicht daß Christus auf irgendeine Weise, auch nicht „sakramental“, von neuem stirbt usw. Bei klarerer Erkenntnis der überaus feinen u. tiefen Unterscheidungen der Tradition wäre so manches Mißverständnis der Mysterienlehre nicht entstanden. Die Väter sprechen nie von einer „Erneuerung“ des Kreuzestodes, sondern von einer „Wiederhinstellung“ (*ἀνακεφαλαιώσις*, *instauratio*, *reparatio*) oder einem „Gedächtnis“ (*ἀνάμνησις*, *μνήμη*, *commemoratio*, *memoria* usw.) oder einer „Nachahmung“ (*μίμησης*, *imitatio*) u. dgl. Wenn sie nicht selten sagen, der Herr sterbe wiederum im Mysterium, so ist schon durch die Beigabe von *ἐν μυστηρίῳ*, *in sacramento* dafür gesorgt, daß ein neues, natürliches Sterben ausgeschlossen ist (*in sacr.* bedeutet übrigens nicht „innerhalb des Sakraments“, weil diese Sakramentsauffassung den Vätern fremd ist, sondern es ist = *μυστικῶς*, also adverbial, da das barbarische „sacramentaliter“ damals noch nicht gebräuchlich war); außerdem aber fügen die Väter Ausführungen bei, die ein „sakram. Sterben“ in dem vom Vf. angenommenen Sinne bewußt u. klar ausschließen; vgl. etwa Gregor d. Gr. *Dial.* IV 58 f.: „Dieses Schlachtopfer rettet in einziger Weise die Seele vom ewigen Untergang, da es uns ja jenen Tod des Eingeborenen durch das Mysterium wiederhinstellt (*per mysterium reparat*), der, obwohl er als



von den Toten Auferstandener nicht mehr stirbt — der Tod hat keine Gewalt mehr über ihn —, dennoch, obgleich in sich unsterblich und unverweslich lebend, für uns wiederum in diesem Mysterium des heiligen Opfers geschlachtet wird (*pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur*)“ (vgl. Jb. 6 S. 174 u. Jb. 8 S. 219). Gregor schärft immer wieder ein, daß der Herr nicht mehr sterben kann: wenn er also „im Mysterium leidet“ u. „geschlachtet wird“, so kann es sich nur um eine mystische Wiederhinstellung des einmal geschehenen Leidens handeln. Vf. kämpft also gegen eine nie aufgestellte These; man könnte seinen Satz so richtigstellen: „*Recte dicitur Christus in sacramento mori, si his vocabulis in sacramento idem significetur ac voce mystice vel (modo loquendi posteriore) sacramentaliter*“.

Sobald man die sakram. Seinsweise richtig verstanden hat, sobald man auch den Sinn der Sakramente erwogen hat, verschwinden auch die beiden folgenden Argumente des Vf. Es handelt sich im Mysterium um die sakram. Gegenwartsetzung der nach ihrer natürlich-geschichtl. Daseinsweise vergangenen Heilstat, u. diese neue Seinsweise schließt wesentlich all das aus, was eben nur zur natürlichen Seinsweise als solcher gehört, also auch die Entfaltung in der Zeit, die geschichtl. Nebenpersonen usw. Die Mysterienlehre wird aber mißverstanden, wenn mir die Anschauung zugeschrieben wird, das Erlösungswerk sei „*totum in se contractum*“ gegenwärtig. Nein, es ist gegenwärtig nicht in einer neuen Form, die es ja gar nicht annehmen kann, ohne etwas Neues zu werden, aber in einer sakram. Weise, von der dasselbe gilt, was das Tridentinum uns oben über die Gegenwart des Leibes u. Blutes Christi gesagt hat. Faßt man nun den sakram. Sinn u. Zweck ins Auge, so wird einem von neuem klar, daß es im Mysterium auf die Gegenwart der Heilstat als solcher ankommt, daß also die Schrift u. die Väter mit Recht immer die großen Heilstaten des Herrn, vor allem den Tod u. die Auferstehung, im Mysterium gegenwärtig werden lassen. Auch das Tridentinum bestätigt, daß durch das Meßopfer der Tod des Herrn gegenwärtig werden soll. Vf. fragt also ohne Grund u. Sinn: „Unde enim fieret ut aliae ex iis actionibus adessent, aliae deessent? Num ex actione quadam divinae potentiae quae gratis omnino fingeretur? An vi ipsius sacramenti?“ Mit diesen Fragen gibt er, ohne es zu merken, selbst die Antwort. Denn tatsächlich wird in der Eucharistiefeier „*vi sacramenti*“ der Tod des Herrn gegenwärtig, wie wir es eben noch nach Diekamp von Thomas gehört haben. Die Mysterienlehre hält freilich im Anschluß an die Vätertradition daran fest, daß der Tod nicht von dem ganzen Heilswerk getrennt werden kann; aber auch sie lehrt, daß der Tod in erster Linie u. direkt im Meßopfer zugegen ist u. die andern Phasen des Heilswerkes mitgegenwärtig werden, insofern sie zur Passion hinführen oder sie vollenden. Wenn man allerdings mit dem Vf. glaubt, „*vi sacramenti*“ sei nur die Substanz des Leibes u. Blutes Christi gegenwärtig, wenn man also die Sakramentalität auf die reale Präsenz einschränkt, dann kann überhaupt keine Handlung des Herrn gegenwärtig werden. Wo bleibt aber dann die Messe als Opfer? Wo bleiben die andern Mysterien? Was soll uns die untätige Gegenwart eines getöteten Leibes? Christus hat durch die Einsetzung der Sakramente uns deutlich genug gesagt, was er damit wollte; wenn er uns die Euch. als sein Todesgedächtnis gab, so ist sie das sakram. Gedächtnis seines Todesopfers. Es ist also unsinnig zu sagen, das Sakrament könne kein Handeln oder Erleiden des Herrn ausschließen. Das Sakram. gibt uns das, was der Herr uns dadurch geben wollte! — Was der Vf. alsdann mit den „*actiones praesentes Christi*“ meint, die er den „*praeteritae et futurae*“ gegenüberstellt, ist mir unverständlich. Alle seine Widerlegungskünste wären überflüssig, wenn er sich einmal den Sinn eines Sakramentes klar gemacht hätte: Durch das Sakrament soll das Erlösungswerk Christi beständig in der Kirche zugegen u. wirksam sein; dazu aber ist nicht erforderlich, daß es nach Art eines Oberammergauer Spieles beständig von neuem aufgeführt werde, sondern daß wir einen Zugang zu den Quellen des Heiles haben; diese aber sind

die Heilstaten oder vielmehr ist die eine große Erlösungstat des Herrn, das Kreuz (in seiner vollen Bedeutung), m. a. W. der inmitten seiner Ekklesia sich opfernde Herr der Ekklesia. Deshalb hat der Herr uns die Mysterien gegeben, worin die geschichtlich uns entrückte Heilstat uns sakramental gegenwärtig u. damit zugänglich wird. Das Sakrament erschöpft sich daher nicht in der realen Präsenz, bedarf aber auch keineswegs einer neuen dramat. Aufführung, sondern ist das Heilswerk selbst in sakram. Seinsweise. — Das letzte Argument aus der realen Konkomitanz fällt dann in sich zusammen, da es sich ja gar nicht um ein neues Sterben des Herrn handelt, wie wir es eben noch aus Gregor d. Gr. gezeigt haben. Selbstverständlich ist es unmöglich, daß der im Himmel verklärte Herr im Sakrament stirbt; nicht aber ist es unmöglich, daß der Tod des Herrn, der in seiner natürlichen Seinsweise vorbei ist, sakramental gegenwärtig wird, was die verklärte Seinsweise des Herrn in keiner Weise berührt.

So bleibt denn von der ganzen Darlegung des Vf. nur der Beweis seines vollständigen Mißverstehens übrig; seine Gegenbeweise sind Luftstreiche, die gar nicht die Mysterienlehre treffen, sondern seine eigene Konstruktion. Trotzdem bleibt es wertvoll, diese Polemik zu beleuchten, weil sie zeigt, wie wenig gegen die echte Tradition vorgebracht werden kann.

Vf. bringt dann noch eine „Verbesserung“ oder „Vervollkommnung“ der „Theorie“ vor, die er aber dann selber mit Recht ablehnt. Seine „Verbesserung“ scheint sich mit der Theorie zu berühren, die J. de Séguier SJ (s. Jb. 8 Nr. 67) vorgeschlagen hat. Wir brauchen uns damit nicht zu beschäftigen, da weder die Darlegung des Vf. noch diese seine „Verbesserung“ mit der wahren Mysterienlehre etwas zu tun hat, u. da letztere von ihm selber, wie gesagt, mit Recht abgelehnt wird. Vf. scheint selbst gefühlt zu haben, wie wenig überzeugend seine Bekämpfung der (echten) Mysterienlehre ist, da er am Schluß im Gegensatz zu seiner eigenen früheren Darlegung, wie oben schon erwähnt wurde, auf einmal den ganz unberechtigten Vorwurf erhebt, die Mysterienlehre leite wesentliche Bestandteile der christl. Sakramente aus den heidnischen Kulturen ab; darüber s. oben S. 163.

Vf. schließt mit der beweglichen Klage: „Quantum denique dolendum est quod tales theoriae, quae etiam si aliquatenus verae esse possunt, semper sunt falsis interpretationibus obnoxiae, tam praepropere atque inconsulte, cum primum conceptae sunt et antequam inter viros peritos et theologos ullo modo examinatae sint atque efformatae, statim omnibus modis quibus „propaganda“ moderna utitur, inter fideles, cum magno plurimorum periculo, divulgantur ac commendantur“ (S. 160\*). Man möchte nur wünschen, daß alle die Theorien, die heutzutage den Gläubigen vorgesetzt werden, so gut begründet wären u. auf so klarer u. uralter Tradition beruhten wie die Mysterienlehre, die ältestes u. heiligstes Erbgut der Kirche ist! Jene modernen Formen haben gewiß viel mehr Möglichkeiten, sich durchzusetzen, u. man muß es bewundern, daß die Mysterienlehre u. Mysterienfrömmigkeit trotz der Bekämpfung durch so viele einflußreiche Kräfte sich durch ihre innere Güte dem Geiste der wahrhaft strebenden Gläubigen empfiehlt. Unsere Zeit hat einen wahren Hunger nach der echten kirchlichen Frömmigkeit u. drängt sich daher mit Begeisterung zu den alten Quellen. Quantum autem dolendum est quod antiquae et sanctissimae veritates traditionis catholicae, antequam funditus examinatae sint, praepropere et inconsulte statim spernuntur et omnibus modis oppugnantur. id quod certe neque veritati neque saluti fidelium prodest!

*Nachtrag aus dem Handexemplar des Verf. zu S. 133 Anm. 7: Reiche Sammlung von Materialien nun bei Will. Roach, Eucharistic Tradition in the Perlesvaus (Zs. f. romanische Philologie 60 [1939] 10-56); ebd. auch der Nachweis, daß die o. angeführte Stelle später in den Text Radberts eingeschoben ist.*

## MISZELLEN.

**Arnobius ein Zeuge gegen das Weihnachtsfest?** Im Kirchlichen Handlexikon (Freiburg 1912) steht im Art. „Weihnachtsfest“ zu lesen: „Ein Geburtsfest des Herrn kennt weder . . . noch Arnobius (Advers. nat. VII 32: CSEL IV, 266)“. Schlägt man nach, so findet man im ganzen Kapitel nur eine Stelle, die in Frage kommen könnte. Indem Arnobius das Unsinnige gewisser Götterfeste durchgeht, erwähnt er ganz am Schluß auch das Geburtsfest der Tellus und sagt: *Telluris natalis est. Dii enim ex uteris prodeunt et habent dies laetos, quibus eis adscriptum est auram usurpare vitalem*. Vom Geburtsfest Christi ist keine Rede.

Nun kann man sagen, der Einwurf des Apologeten gegen das heidnische Fest wäre völlig wirkungslos gewesen, wenn der Heide ihm das Geburtsfest Christi hätte entgegenhalten können. Da wäre ja Arnobius mit seinen eigenen Waffen geschlagen gewesen. Man kann auch daran erinnern, daß Arnobius selber sich öfter der Waffe der Retorsion bedient, indem er die Einwürfe der Heiden auf diese selber zurückschleudert. Bei einer solchen Gelegenheit spricht er auch noch seine Entrüstung darüber aus, daß man dem Gegner Dinge vorwirft, deren man sich selber schuldig macht, und nennt das eine Unverschämtheit: *Cuius est autem pudoris, quinimo inverecundiae cuius, quod agere te videas, in eo alterum reprehendere, maledicti et criminis loco dare ea, quae in te possint reciprocata vicissitudine retorqueri*<sup>1</sup>. Wer ein so ausgesprägtes Gefühl für das Gefährliche der Waffe der Retorsion hat, der muß sich doppelt in Acht nehmen, daß der Gegner ihm nicht mit einem „retorqueo argumentum“ kommen kann.

Darauf ließe sich zunächst sagen, daß die Geschichte aller Wissenschaften den Beweis liefert, daß die Kenntnis der Gesetze der Logik noch keine Gewähr dafür bietet, daß sie auch befolgt werden. Und so findet sich auch bei den christlichen Apologeten manches, was von den Heiden auch gegen das Christentum hätte vorgebracht werden können und auch wurde, wie auch sonst nicht alles bei ihnen hieb- und stichfest ist.

Aber ferner: es kommt doch nicht darauf an, daß der Gegner irgendwie, etwa durch falsche Auffassung meines Einwurfs, diesen gegen mich zurückschleudern zu können glaubt, sondern darauf, ob die Retorsion zu Recht besteht. Einige Male hat gerade Arnobius das Gefühl, daß ihm der Heide seine Argumente retorquieren könnte, weshalb er von selber dartut, daß die Retorsion unstatthaft ist, weil auf beiden Seiten der Sachverhalt ein ganz anderer ist.

Und gerade bei unserer Stelle von dem Geburtsfest der Tellus hätte er die Retorsion siegreich abschlagen können. Seine Ablehnung des Geburtsfestes der Göttin ist stichhaltig, weil es ein Unsinn ist, ein Wesen für Gott zu halten, das durch eine leibliche Geburt angefangen hat, *auram usurpare vitalem*, und

---

<sup>1</sup> II 70 Oehler S. 118. Diese Ausgabe ist hier immer zitiert.

so erst ins Dasein getreten ist. Hat ihm nicht der Heide vorgehalten, daß die Götter den Christen nicht deshalb zürnen, weil sie den höchsten Gott verehren, sondern weil sie einen geborenen Menschen als Gott verehren: *hominem natum . . . deum fuisse contenditis?*<sup>2</sup>

Christi göttliche Person ist aber nicht erst durch die Geburt aus der Jungfrau ins Dasein getreten. Was bei der Geburt in Bethlehem zu existieren anfang, war seine menschliche Natur, die er angenommen hatte. Sofern diese Glaubenslehre nicht unvernünftig ist, ist auch das Geburtsfest Christi berechtigt. Weshalb lehnt denn Arnobius den *Natalis Telluris* ab? Nicht weil es überhaupt ein Geburtsfest ist, sondern weil dabei die Gottheit als vorher nicht existierend angenommen wird und ihr erst nach Menschenart das Dasein geschenkt wird. Der Fall des christlichen Weihnachtsfestes lag aber ganz anders, und Arnobius war sich dessen auch voll bewußt.

In der Tat denkt Arnobius über Christus, soweit die Inkarnation in Frage kommt, korrekt.

Wer die Stelle des Arnobius im Sinne einer Ablehnung oder wenigstens einer Unkenntnis des Geburtsfestes Christi verwertet, der muß mehr aus ihr heraus- bzw. in sie hineinlesen als bloß die Unkenntnis des Weihnachtsfestes. Wie er die Ablehnung des *Natalis Telluris* gegen das christliche Fest ausspielt, muß er auch die Begründung der Ablehnung des heidnischen Festes für das christliche gelten lassen. Dann haben wir aber in Arnobius entweder einen Doketen zu erblicken, der die leibliche Geburt Christi leugnet, also der Ansicht ist, daß er nicht *ex utero prodiit*, was Arnobius an der Tellus beanstandet. Oder er ist der Ansicht, daß Christus erst bei der Geburt in Bethlehem überhaupt zu existieren begann. Er würde die Präexistenz des Logos leugnen, wäre also ein Ebionit, ein Anhänger des Artemon oder des Paul von Samosata. Es läßt sich aber leicht beweisen, daß Arnobius weder ein Doker noch ein Ebionit oder Artemonianer war.

Es ist zunächst noch einmal zu betonen, daß er die Geburt der Göttin und ihr Geburtsfest deswegen ablehnt, weil ihr eine leibliche Geburt (*ex uteris*) zugeschrieben wird. Denn er läßt anderswo die Möglichkeit in Schweben, daß niedere Götter durch Erschaffung seitens des höchsten Gottes einmal einen Anfang genommen hätten. Ein Entstehen der Götter durch Geschlechtsverkehr, wie es in der Mythologie vorkommt, lehnt er ausdrücklich ab, weil er bei göttlichen Wesen überhaupt keinen Unterschied der Geschlechter anerkennt<sup>3</sup>: *Ac primum vos deos . . . profitemini esse natos et ex masculorum feminarumque seminibus conventionum progenitos lege. At vero nos contra, si modo dii certi sunt, . . . aut ingenitos esse censemus, (hoc enim religiosum est credere), aut si habent nativitatis exordium, Dei summi est scire, quibus eos rationibus fecerit, aut saecula quanta sint, ex quo eis attribuit perpetuitatem sui numinis inchoare . . . Nos potentias caelites discretas esse sexibus abnegamus.* Nebenbei: müßte nicht, wer VII 32 gegen das Weihnachtsfest ausspielt, nicht auch hier folgern, daß Christus nach Arnobius geschlechtslos war?

Wichtig ist, daß nach Arnobius die Götter der Mythologie nicht zu diesen hypothetischen, geschaffenen Göttern gehören. Denn diese entsprechen nicht

<sup>2</sup> I 36. Siehe unten.

<sup>3</sup> VII 35 S. 369. Vgl. auch VII 19 (S. 299); III 2 u. 3 (S. 127); IV 19 (S. 180).



dem Begriff dessen, was Arnobius für den Begriff eines Gottes verlangt. S. unten die Stelle aus VII 2. Vor allem, so wird dort ausgeführt, dürfen sie nicht gezeugt sein<sup>4</sup>. Daß übrigens die Annahme solcher geschaffener Götter dem Arnobius nicht ganz ernst gemeint ist, zeigt VII 2 (siehe unten), wo ausdrücklich gesagt wird, daß, was auf die Bezeichnung Gott Anspruch erhebt, auf keinen Fall gezeugt sein darf, sondern ewig sein muß<sup>5</sup>. Wenn er die Hypothese doch formuliert, so will er eben diese Frage nicht erörtern, da sie mit dem eigentlichen Zweck seiner Apologie nicht notwendig verbunden ist. Aus dem geht aber soviel hervor, daß, falls sich herausstellen sollte, daß Arnobius zwar eine Präexistenz Christi, aber nicht seine Gleichewigkeit mit dem Vater glaubte, immer noch eine wesentliche Verschiedenheit zwischen ihm und der Tellus, zwischen seiner leiblichen Geburt und derjenigen dieser Göttin, bestehen würde.

So mangelhaft nun sich Arnobius auch über Christus ausspricht (er will ja nur das Heidentum bekämpfen, nicht die christliche Lehre darstellen), so hält er vor allem an der wahren Gottheit Christi fest: *Cum vero Deus sit re certa et sine ullius rei ambiguo . . .*, und ebenda: *Ergone, inquit aliquis, . . . Deus ille est Christus? Deus, respondebimus, et interiorum potentiarum Deus et . . . rei maximae causa a summo rege ad nos missus*<sup>6</sup>. Ferner: *Deus ille sublimis fuit, Deus radice ab intima, Deus ab incognitis regnis et ab omnium principe Deus sospitator est missus, quem neque sol, neque ulla, si sentiunt, sidera, non rectores, non principes mundi, non denique dii magni, aut qui fingentes se deos genus omne mortalium territant, unde aut qui fuerit, potuerunt noscere vel suspicari*<sup>7</sup>. Also Christus ist Gott. Sein Ursprung ist aber sogar allen höheren Wesen unbekannt. Auch Arnobius spricht sich über diesen Ursprung nicht aus. Er läßt ihn *ab incognitis regnis* vom höchsten Gott in die Welt gesandt sein. Darin ist auf alle Fälle eine Präexistenz Christi in der Überwelt ausgesprochen<sup>8</sup>. Ihm allein hat der Vater Gott die Aufgabe der Heilsvermittlung übertragen<sup>9</sup>. Vergebens aber sucht man eine Stelle, wo er ihn als Sohn Gottes bezeichnet. Und wenn er so nachdrücklich betont, daß, was auf die Bezeichnung Gott Anspruch erhebt, nicht gezeugt sein darf (davon sofort), liegt mindestens die Vermutung nahe, daß er in der Frage der göttlichen Sohnschaft mit sich selber nicht im Reinen war<sup>10a</sup>. Jedenfalls wollte er sein Buch nicht mit dieser Frage beschweren. Die Stellen gegen die Zeugung der Göttersöhne hätten ja geradezu eine Anwendung auf die Zeugung Christi durch den Vater herausgefordert. — Wenn Christus doch wahrer Gott ist, so ist es nur billig, daß man ihm göttliche Ehren erweist. Darüber handelt fast das ganze I. Buch von Kp. 36 an. Es ist also

<sup>4</sup> Vgl. auch VII 28 (S. 309/10).

<sup>5</sup> Ebenso III 12 (S. 134), wo er ausdrücklich auch die Körperlichkeit ausschließt.

<sup>6</sup> I 42 (S. 28).      <sup>7</sup> I 53 (S. 38).

<sup>8</sup> I 47 (S. 31) scheint er die Beantwortung dieser Frage in Aussicht gestellt zu haben; er ist aber nicht dazu gekommen.

<sup>9</sup> II 65 (S. 112).

<sup>10a</sup> Es ist allerdings zu beachten, daß das Nichtgezeugtsein im Zusammenhang mit den in Anm. 3 zitierten Stellen nur von einer zweigeschlechtlichen Zeugung verstanden werden kann.

sicher, daß für Arnobius die Existenz Christi nicht erst mit der Geburt in Bethlehem begonnen hat. Wir werden zudem sehen, daß er bei Christus genau unterscheidet zwischen seiner *primigenia natura* und dem *homo, quem induerat*.

Noch wichtiger ist, was er über den Begriff „wahre Götter“ ausführt, wobei er wieder nicht vergißt hinzuzufügen: „falls es solche überhaupt gibt“. Er sagt: . . . *si sint, ut dicitis, uspiam verique, . . . eos esse consequitur sui consimiles nominis, id est, tales, quales eos universi debere esse conspicimus et nominis huius appellatione dicendos, quinimmo, ut breviter finiam, qualis dominus rerum est atque omnipotens ipse, quem dicere nos omnes Deum scimus atque intelligimus verum, cum ad eius nominis accessimus mentionem. Deus enim ab altero in eo, quo Deus est, nulla in re differt, nec quod unum est genere suis esse in partibus minus aut plus potest qualitatis propriae uniformitate servata. Quod cum ita sit, sequitur, ut geniti nunquam perpetuique ut debeant esse*<sup>10</sup>.

Also, damit ein Wesen in Wahrheit als Gott bezeichnet werden dürfe, muß es so sein, wie der Herr des Weltalls, der Allmächtige, den die Christen sowohl als auch die Heiden widerspruchslos als wahren Gott gelten lassen. Im Gottsein besteht zwischen Gott und Gott kein Unterschied, wie überhaupt die spezifische Natur bei Dingen derselben Art (*genus*, wie Tertullian, Hilarius u. a. es nennen) kein Mehr oder Minder zuläßt. Daraus folgt für Arnobius, daß sie keinen Anfang durch Zeugung genommen haben und auch kein Ende ihres Daseins finden dürfen. Kurz, wenn es überhaupt mehrere Individuen der göttlichen Natur gibt, müssen sie wesensgleich sein. Nebenbei: mit dieser kategorischen Erklärung nimmt Arnobius von vornherein das zurück, was er VII 35 (siehe oben) von der Möglichkeit verschiedener Götter, die ja nach ihm nur durch Erschaffung seitens des höchsten Gottes entstehen könnten, gesagt hat. In diesem Sinne ist also zu korrigieren, was Bardenhewer, *Gesch. d. altkirchl. Lit.* II (1. Aufl.) 469 zu des Arnobius Ansicht über die Götter der Heiden sagt. Zudem schließt er die von den Heiden verehrten Götter ausdrücklich aus der Zahl der hypothetisch angenommenen Götter aus. Sie existieren überhaupt nicht<sup>11</sup>.

Wenn Arnobius in den oben zitierten Stellen so kräftig die Gottheit Christi betont und ihn so scharf von den heidnischen Göttern unterscheidet, so muß das doch im Sinne dessen verstanden werden, was er VII 2 über die wahren Götter sagt. Christus ist also der einzige Gott, den er ausdrücklich neben dem Vater gelten läßt<sup>12</sup>. Christus hat also alle jene Begriffsmerkmale, die als mit der göttlichen Natur gegeben anerkannt werden. Alle Gott als solchem zukommenden Attribute müssen also auch auf Christus zutreffen. In bezug auf diese gibt es zwischen ihm und dem *Deus summus*, dem unbestritten die Bezeichnung Gott zukommt, keinen Unterschied, sondern vollkommene Gleichförmigkeit. Keiner von beiden ist mehr oder minder Gott, beide sind gleich allmächtig, gleich ewig. Mit seiner Umschreibung des *ὑποούσιος* hätte er den Beifall des Athanasius und des Basilius geerntet. Die Götter der Heiden dagegen sind verschiedener Denkungsart, verschieden in ihren Attributen, nicht einer Natur: *Cum enim deorum sint sententiae diversae*,

<sup>10</sup> VII 2 (S. 283 f.).      <sup>11</sup> IV 9 (S. 168).

<sup>12</sup> Über den Hl. Geist sich auszusprechen, hatte Arnobius keine Gelegenheit.

*substantiaequae non unae, quibus effici rationibus potest, ut quod qualitate diversum est, unum sentiat . . .*<sup>13</sup>.

Für Arnobius ist also Christus wahrer Gott, gleichen Wesens mit dem, der ihn in die Welt gesandt hat. Das Nicht-Erzeugtsein wird von ihm als Attribut dessen, was als wahrer Gott gelten darf, so sehr betont, daß der Verdacht entsteht, als leugne er auch die ewige Zeugung des Logos aus dem Vater. Die göttliche Natur ist also nach ihm nicht erst bei der Geburt in Bethlehem ins Dasein getreten. Mit seiner Bemerkung zum *Natalis Telluris* läßt sich also von hier aus nichts gegen das Weihnachtsfest folgern.

Ebensowenig war Arnobius ein Doket. Den Heiden gegenüber gibt er die Tatsachen der leiblichen Geburt sowohl wie des leiblichen Todes unumwunden zu. Zum leiblichen Tode gibt er sogar eine Erklärung, die, so knapp sie auch gefaßt sein mag, deutlich bekundet, daß Arnobius über die Menschwerdung und über die beiden Naturen Christi ganz korrekt dachte. Und wenn wir einige an den späteren Nestorianismus anklingende Ausdrücke bei ihm feststellen, so beweist das noch schlagender, daß er alles eher als ein Doker war. Der Heide sagt, nicht deshalb seien die Götter den Christen erzürnt, weil sie den allmächtigen Gott verehrten, sondern *quod hominem natum et, quod personis infame est vilibus, crucis supplicio interemptum et deum fuisse contenditis et superesse adhuc creditis, et cotidianis supplicationibus adoratis*<sup>14</sup>. Dokerisch wäre dieser Einwurf leicht zu erledigen gewesen. Arnobius dagegen entkräftet ihn durch eine kurze, aber zutreffende Darlegung der Lehre von den beiden Naturen in Christo. Zunächst entgegnet er mit einer Retorsion<sup>15</sup>, indem er aus der Mythologie allerlei anführt über die menschliche Abstammung von Göttern, über Göttertod und anderes Allzumenschliches, was von Göttern erzählt wird. Dann fragt er: *Natum hominem colimus. Quid enim, vos hominem nullum colitis natum?* Christus aber hat durch seine Wunder und seine Lehre bewiesen, daß er göttlicher Ehre würdig ist, jedenfalls mit mehr Recht als Aesculap und andere Wohltäter der Menschheit, die als Götter verehrt werden<sup>16</sup>. Er war *Dei principis iussione loquens sub hominis forma*<sup>17</sup>.

Mehr noch als seine leibliche und zeitliche Geburt war Christi schimpflicher Tod den Heiden ein Anstoß. Auch dem gegenüber beruft Arnobius sich auf die berühmten Weisen, Götter und Heroen, denen ein ähnlicher Tod nichts von ihrem Ruhme geraubt hat. Entweder also fällt wieder der Spott auf den Heiden zurück, oder, wenn sie Gründe für ihre Verehrung haben, so haben die Christen noch bessere Gründe, den Gekreuzigten zu verehren, wegen seiner Wunder, die ihn als den Herrn über die Naturgewalten und somit als Gott erwiesen haben<sup>18</sup>.

Da fragt nun der Heide: *Sed, si Deus, inquirunt, fuit Christus, cur forma est in hominis visus, et cur more est interemptus humano?* Weil, so lautet die Antwort, er seinen Auftrag unter den Menschen nicht anders erfüllen konnte, als dadurch, *ut aliquod tegmen materiae corporalis adsumeret*. Welcher Sterbliche hätte ihn auch schauen können, wenn er sich so gezeigt hätte,

<sup>13</sup> VII 28 (S. 309).      <sup>14</sup> I 36 (S. 22).      <sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> I 37, 38 u. 39 (S. 24—26).      <sup>17</sup> II 60 (S. 180):

<sup>18</sup> I 40—59 (S. 26—43).

*qualis ei primigenia natura est et qualem se ipse in sua esse voluit vel qualitate vel numine? Adsumpsit igitur hominis formam et sub nostri generis similitudine potentiam suam clausit, ut et videri posset et conspici, verba faceret et doceret . . .*<sup>19</sup>.

Wenn wir in dieser Stelle die von mir unterstrichenen Ausdrücke beachten, können wir feststellen, daß Arnobius sich offenbar an die bekannte, in den späteren christologischen Streitigkeiten so oft herangezogene Stelle Phil. 2,7 anlehnt: *Formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo*. Das *adsumpsit* des Arnobius ist der in der Theologie üblich gewordene terminus technicus für die Annahme der menschlichen Natur durch den Logos an Stelle des *accepit* der Vulgata. Mit *tegmen* gibt Arnobius das paulinische *σχημα*, was die Vulgata mit *habitus* übersetzt. *Tegmen, forma, similitudo* stehen bei Arnobius, wie bei Paulus, im Unterschied zur *primigenia natura* bzw. *forma Dei*, die Christus besaß, bevor er in der Fülle der Zeiten Mensch wurde, oder, um es mit einem Worte des Arnobius auszudrücken, als er noch in *incognitis regnis* weilte, von wo aus ihn der höchste Gott in die Welt gesandt hat.

Vielleicht verweist man auf eine auffallend doketisch klingende Stelle im folgenden Kapitel: *Quid enim, dicit, rex summus ea, quae in mundo facienda esse decreverat, sine homine simulato non quibat efficere?*<sup>20</sup>

Es ist aber zu beachten, daß diese Worte nicht die Ansicht des Arnobius wiedergeben, sondern einen Einwurf des Heiden bilden. Den Heiden muß er als Heiden reden lassen, aus heidnischer Vorstellung heraus. Dem Rhetorikprofessor von Sicca mußte diese elementare literarische Forderung bekannt sein; zudem war ihm auch die heidnische Vorstellungswelt bekannt. Wenn der Heide hört, daß ein Gott menschliche Gestalt annahm, denkt er unwillkürlich an die Verstellungen, die z. B. Jupiter annahm, um an die Opfer seiner Wollust heranzukommen, indem er sich ihnen in der Gestalt eines Schwanes, eines Stieres u. ä. näherte. Für den Dokerismus des Arnobius beweisen die unterstrichenen Worte nichts.

Noch klarer aber kommt des Arnobius korrekte Ansicht zum Ausdruck, wo er dem Einwurf begegnet: *Sed more est hominis interemptus. Non ipse, so entgegnet er, neque enim cadere divinas in res potest mortis occasus, nec interitionis dissolutione dilabi id quod est unum et simplex, nec ullarum partium congregatione compactum*<sup>21</sup>. Mit *ipse* meint er den präexistenten Christus, jene *primigenia natura*, die vor etwa 300 Jahren<sup>22</sup> *hominis formam* angenommen hat. Wichtig ist auch, daß von diesem präexistenten *Christus* eine göttliche Eigenschaft ausgesagt wird, daß sie nämlich einfach, nicht zusammengesetzt ist.

Der Heide fragt aber weiter: *Quis est ergo visus in patibulo pendere, quis mortuus?* Antwort: *Homo, quem induerat et secum ipse portabat*. Statt der in Kp. 60 in Anlehnung an Paulus gebrauchten Ausdrücke *forma hominis* und *similitudo hominis*, sagt er jetzt einfach *homo*. Ist es in der Theologie seit Jahrhunderten ungewöhnlich geworden, zu sagen: *Verbum hominem adsumpsit*, und sagt man genauer: *naturam humanam* oder *humanitatem ad-*

<sup>19</sup> I 60 (S. 44).

<sup>20</sup> I 61 (S. 44).

<sup>21</sup> I 62 (S. 45).

<sup>22</sup> I 13 (S. 9—10).



*sumpsit*, so war die Ausdrucksweise des Arnobius noch im 4. und 5. Jh. geläufig. Wir beten ja heute noch im Te deum: *tu ad liberandum suscepturus hominem* . . . Auch der Ausdruck *induere* hat nichts Befremdendes, er wurde erst infolge der Polemik gegen den Nestorianismus vermieden.

Daß es sich bei dem Gekreuzigten keineswegs um eine menschliche Scheingestalt handelte, wird besonders klar aus dem Vergleich, mit dem Arnobius die Sache erläutert. Wäre die Sibylle (gemeint ist wohl die Pythia) im Augenblicke, wo sie, von Apoll besessen (*vi, ut dicitis, Apollinis plena*), Orakel erteilte, getötet worden, so würde niemand sagen, Apoll sei in ihr getötet worden. Dieser Vergleich erinnert wieder an die von den Nestorianern beliebte Ausdrucksweise, nach der der Logos in Christus war, wie er auch in den Propheten war, wenn auch das Verhältnis bei Christus ein viel engeres war. Von dem Vergleich gilt eben auch, daß er hinkt. Unzulässig wäre er nur dann, wenn aus dem Moment der Ungleichheit Schlüsse gezogen würden, die eine Gleichartigkeit voraussetzen. Das tut aber Arnobius nicht. Wir haben also wieder eine scharfe Unterscheidung der beiden Naturen in Christo. Und das wird sodann noch deutlicher ausgesprochen: *Mors illa, quam dicitis, adsumpti hominis fuit, non ipsius; gestaminis, non gestantis; quam nec ipsam perpeti succubuisset vis, tanta si non agenda res esset et inexplicabilis ratio fati clausis patefacienda mysteriis*. Durch den Hinweis auf die anderen Wunder Christi wird gezeigt, daß er, wenn er wollte, den Tod auch von sich hätte abwehren können<sup>23</sup>.

Wenn nun Arnobius so bestimmt erklärt, daß der Tod des Gekreuzigten das eigentliche Wesen des Gottes Christus nicht berührte, so hätte er, vom Opponenten herausgefordert, dieselben Gedankengänge auch auf die leibliche Geburt Christi angewandt. Er hätte dargetan, daß nicht *ipse* oder seine *primigenia natura* erst bei der Geburt aus Maria angefangen habe, *auram usurpare vitalem*, sondern *homo, quem induerat; gestamen, nicht gestans*. Und hätte der Opponent dem Arnobius seine Bemerkung über *Telluris natalis* VII 32 mit dem Hinweis auf das Geburtsfest Christi retortuiert, dieser hätte in der angegebenen Weise die Retorsion als unstatthaft erwiesen.

Arnobius ist also aus der Liste der Zeugen gegen die Feier des Geburtsfestes Christi zu streichen. Damit ist freilich noch nicht gesagt, daß zu seiner Zeit, um 305 n. Chr., in Afrika das Weihnachtsfest schon gefeiert wurde. Er ist kein Zeuge für, aber auch keiner gegen die Feier dieses Festes.

\* \* \*

Die Frage, ob das Weihnachtsfest bereits zu Anfang des 4. Jh., wenn nicht in Afrika schon, so doch wenigstens in Rom gefeiert wurde, wäre leicht zu lösen, wenn wir wüßten, ob die Donatisten dieses Fest begingen oder nicht. Haben sie es gefeiert, dann müssen wir annehmen, daß sie es aus der alten Kirche mit übernommen haben, daß es also bereits vor 312 in Afrika ziemlich allgemein verbreitet war, besonders in den Gegenden, die als die Hochburgen des Donatismus bezeichnet werden können. Man könnte dann sogar noch weitergehen. Es ist wenig wahrscheinlich, daß ein solches Fest in den paar

<sup>23</sup> I 63 (S. 63).

Jahren zwischen dem Abflauen der diokletianischen Verfolgung im Westen des Reiches (306) und dem Ausbruch des Schismas diese weite Verbreitung gefunden hätte, besonders da in diese Zeit in Afrika auch die politischen Wirren der Erhebung des Usurpators Alexander (308—10) fallen. Es wäre dann gar nicht unwahrscheinlich, daß das Fest auch in Afrika bereits noch in der Friedenszeit vor der diokletianischen Verfolgung Eingang gefunden hatte.

Haben die Donatisten es aber nicht gefeiert, dann wäre das der sicherste Beweis dafür, daß die Kirche Afrikas dieses Fest zur Zeit des Ausbruchs des donatistischen Schismas nicht kannte. Die Donatisten haben es nicht aus der alten Kirche hinübergenommen, und als es später von den Katholiken eingeführt wurde, haben sie ihr Beispiel nicht nachgeahmt, um auf diese Weise ihre Ablehnung der Kirche der *Traditores* zu unterstreichen. Der Hinweis auf die Tatsache, daß die Donatisten doch auch die Entscheidung von Nikaia angenommen haben, obwohl sie damals bereits von der Catholica getrennt waren, vermag meine Folgerung nicht zu entkräften. Die Entscheidung von 325 war in der Theologie und Kirchenlehre des Abendlandes bereits ein gesicherter Lehrbesitz. Tertullian und Novatian lehren bereits nizänisch, und Papst Dionysius hat das *ῥημοῦσιος* gegen seinen Namensvetter in Alexandrien verteidigt<sup>24</sup>. Die Entscheidung von Nikaia war für die Donatisten keine Neuerung.

Was berechtigt uns aber zu der Annahme, daß die Donatisten ein von der Catholica neu eingeführtes Fest nicht übernommen hätten, da es sich doch um einen Gegenstand handelt, der zwischen der Catholica und den Schismaticern nicht kontrovers war?

Wir müssen das aus dem analogen Verhalten dem Fest der Epiphanie gegenüber schließen. Sie haben die Epiphanie nicht mit den Katholiken feiern wollen, wie es Augustin im *Sermo 202* bezeugt<sup>25</sup>: *Merito istum diem nunquam nobiscum haeretici Donatistae celebrare voluerunt; quia neque unitatem amant, nec orientali Ecclesiae, ubi apparuit illa stella, communicant. Nos autem manifestationem Domini et Salvatoris nostri Iesu Christi, qua primitias gentium delibavit, in unitate gentium celebremus.*

Wenn die Donatisten aus ihrer Ablehnung der alten Kirche heraus, oder, wie Augustin es ausdrückt, weil sie die Einheit der Kirche nicht lieben, das Epiphaniefest nicht annehmen wollten, so hätten sie gewiß auch das Geburtsfest Christi vom 25. Dez. nicht angenommen, wenn es erst nach der Trennung in Afrika eingeführt worden wäre. Denn daß sie die Epiphanie nur deshalb abgelehnt hätten, weil sie in dem Feste eine orientalische Neuerung erblickt hätten, wie Kellner<sup>26</sup> sich ausdrückt, zu dieser Annahme gibt der Wortlaut Augustins keine Veranlassung. Und wenn sie schon eine orientalische Neuerung nicht annehmen wollten, dann erst recht keine Neuerung, die im Abendland, ob in Rom oder in Gallien oder sonstwo, aufgekommen war; denn hier waren die Verurteilungen des Donatus und seiner Partei erfolgt.

Haben wir aber denn Anhaltspunkte dafür, daß die Donatisten das Weihnachtsfest feierten? Ich glaube, die aus Augustin zitierte Stelle deutet mehr an, als sie ausdrücklich sagt. Wenn er einmal zufällig in einer Epiphaniepredigt der Nichtfeier dieses Festes durch die Donatisten gedenkt, so mag ihn

<sup>24</sup> Dittich, *Dionysios d. Gr.* (1869) verlegt diese Korrespondenz in die Zeit zwischen 258 und 261.

<sup>25</sup> PL 38, 1033.

<sup>26</sup> Kellner, *Heortologie* <sup>3</sup>(1911) 130

dazu schon ein äußerer Umstand veranlaßt haben. Während an anderen Festen und Sonntagen in der Basilika der Katholiken auch der laute Gesang aus der nahen Basilika der Donatisten zu vernehmen war<sup>27</sup>, herrschte da drüben heute eine große Stille. Die Stille sprach laut und für den Bischof schmerzlich von der traurigen Spaltung der afrikanischen Christenheit.

Epiphanie war aber gewiß nicht das einzige Fest, das die Donatisten nicht mit den Katholiken feierten. Je größer ihre Zahl, desto weniger auffällig müßte dieser Umstand gewesen sein. Freilich, bei der Epiphanie handelte es sich um ein Fest des Herrn, um ein wichtiges Ereignis des Lebens Jesu. Nehmen wir an, die Donatisten hätten das Weihnachtsfest nicht gefeiert. Hätte das nicht einen Anlaß geboten, in der Polemik hervorzuheben, daß die Donatisten das freudensreiche Ereignis der Ankunft des Heilands in der Welt keiner kirchlichen Festfeier für würdig erachten? Wenn in Augustins sechs Epiphaniepredigten die Nichtfeier der Epiphanie, deren eigentlicher Gegenstand im Abendland auf die Offenbarung des Erlösers an die Heidenwelt verengert war, wenigstens einmal vorkommt, so wäre zu erwarten, daß in den dreizehn Sermonen in *natali Domini* die Nichtfeier dieses Festes sogar zweimal erwähnt wurde.

Es ist aber vor allem zu beachten, daß Augustin in unserer Stelle zwei Dinge hervorhebt. Durch die Nichtfeier bekunden die Donatisten ihre Los-trennung von der kirchlichen Einheit überhaupt, im besonderen aber, daß sie mit der Kirche des Ostens nicht in Verbindung stehen. Augustin sieht im Epiphaniefest eine besondere Beziehung zum kirchlichen Osten. Ich meine nun, es ist keine Vergewaltigung des Wortlautes, wenn ich annehme, daß Augustin diese besondere Beziehung zur Kirche des Ostens nicht lediglich in dem ausdrücklich von ihm angeführten Umstande erblickte, daß der Stern den Weisen „im Morgenlande“ erschienen war. Es war ihm sicher auch bekannt, daß das Fest, dessen offiziellen Titel er in allen Predigten seinen Zuhörern immer erst übersetzen muß, im Osten entstanden war und von dort später auch im Westen Aufnahme gefunden hatte. Gerade in der Herübernahme des Festes bekundete sich in besonders eindrucksvoller Weise die kirchliche Gemeinschaft von West und Ost. Als Augustin seine vierte Epiphaniepredigt hielt, war das abendländische Weihnachtsfest, der *Natalis Domini*, auch schon im Osten übernommen. Vielleicht machte damals nur noch Jerusalem eine Ausnahme. Die beiden Feste waren also durch eine Art Austausch Gemeingut des Ostens und Westens geworden. In dem Austausch kam nicht nur das Bekenntnis der kirchlichen Einheit zum Ausdruck, sondern auch eine Anerkennung berechtigter Eigenheiten, die allerdings durch die gegenseitige Übernahme aufhörten, Eigenheiten zu sein.

Man darf nun wohl die Frage aufwerfen, ob Augustin den Donatisten gegenüber so sehr gerade auf Grund der Nichtfeier der Epiphanie ihre Verletzung der kirchlichen Einheit gerade dem Osten gegenüber betont hätte, wenn außer diesem auch noch ein anderes Herrenfest nicht von ihnen gefeiert worden wäre. Bei Heiligenfesten wäre eine solche Bemerkung überhaupt kaum am Platze gewesen, weil diese Feste ihrem Ursprung nach lokalen Charakters waren, und, falls sie auch anderswo in Aufnahme kamen, dies wiederum zumeist aus lokalen Gründen erfolgte.

<sup>27</sup> Augustinus, *Epist.* 29, 11.

Nach all dem glaube ich, daß die Donatisten das Geburtsfest Christi am 25. Dez. feierten. Dann aber haben sie das Fest aus der alten Kirche mit übernommen. Zur Zeit der Trennung war es also auch in Afrika genügend weit verbreitet. Und es ist wahrscheinlich, daß es auch in Afrika noch vor Ausbruch der diokletianischen Verfolgung Eingang gefunden hatte.

Gottfried Brunner (Schöneiche, Kr. Niederbarnim).

**Zu λειτουργία — munus.** Odo Casel hat in seinem Beitrag für die Festschrift zum 60. Geburtstag Anton Baumstarks gezeigt<sup>1</sup>, daß wir in dem Ausdruck *munus* der römischen Sakramentare ein Äquivalent von *λειτουργία* besitzen: *munus* hat in den römischen Gebeten nicht nur den Sinn von Gabe, Opfergabe, die die Gemeinde Gott entrichtet oder die Gott der Gemeinde vergöttlicht zurückgibt, es bedeutet vielmehr auch die mit und an der Gabe zu geschehende heilige Handlung, m. a. W. die Liturgie als Tat Gottes oder der Gemeinde.

Es werden sich bei der Durchforschung der lateinischen Sakramentare wohl noch mehr Beispiele für die Richtigkeit der Beobachtung Casels finden lassen. So fiel mir im Sakramentar D 47 von Padua am Natale des hl. Andreas eine Oratio auf, eine *alia* ist es *ad vesperum: Deus qui humanum genus tuorum retribus praeceptorum capere consuisti* (für *consuesti*, wie P<sup>2</sup> liest), *respice propitius ad tanti solemnita piscatoris et tribue, ut natalitio eius munere gratulantes aeternae vitae praemia consequamur. per*<sup>2</sup>. Die gesamte Festfeier des *natale s. Andreae* wird ein *natalicium munus* genannt, eine Geburtstagsliturgie.

Doch ich möchte hier auf die Bedeutung von *munus* = *λειτουργία* bei einem Mann hinweisen, der für alles Kultische und nicht zuletzt auch für die Kultsprache feinstes Verständnis hatte, bei Ambrosius von Mailand. Es handelt sich bei diesem Hinweis nur um einige gelegentliche Lese Früchte.

Ganz allgemeine Bedeutung: „Dienst, pflichtmäßiger Dienst“ hat *munus* bei Ambrosius in der *Expositio psalmi* 118, 22, 5 (CSEL LXII, 491). Vom alten David heißt es da: *nunc autem quasi iam in fine positus et processu consummato viandi munere totus adsurgit et orationem suam dirigit in caelestia*.

Denselben Sinn „Dienst“ oder hier besser „Funktion“ hat *munus* in der *epistola* 69, 3 (PL 16, 1232 f.): *Quid in pullis? Quam canora vox galli nocturnis vicibus solemne munus ad excitandum et canendum ministrans?* Das *solemne munus* klingt schon recht kultisch. Hat wohl die *canora vox galli* Ambrosius zu seinem schönen Hymnus *Aeterne rerum conditor* angeregt, in welchem dem *praeco diei* unter so manch andern „Dienst“ auch wie in der Briefstelle *iacentes excitare* zugeschrieben wird? Gerade dieser Morgenhymnus darf gewiß als Erläuterung dessen gelten, was Ambrosius meint, wenn er von der *canora vox galli* sagt, sie biete *solemne munus ad canendum* dar. Das *canere* seines Morgenhymnus hat dem Ambrosius vielleicht vorgeschwebt, als er jene Worte in *ep.* 69, 3 schrieb.

<sup>1</sup> Oriens christianus 3. S. 7 (1932) 289 ff.

<sup>2</sup> Nr. 779 in der Ausgabe von C. Mohlberg OSB, *Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der römischen Kirche* (Liturgiegesch. Quellen 11/12; 1927) S. 63. Das Gebet begegnet als Nr. 1372 des fränkischen Gelasianum ed. C. Mohlberg (ebd. 1/2; 1918).



Doch setzt er „den lieblichen und nützlichen Gesang des Hahnes“ (*galli cantus suavis et utilis*) nicht nur zu *canere*, sondern auch zu *precari* und *legere* in Beziehung, und wenn er dabei den Ausdruck *legendi munus instaurare* gebraucht, so bedeutet auch hier *munus* Dienst im kultischen Sinn. In einer bekannten Parallelstelle des *Exameron* V 88 (CSEL XXXII p. I S. 201) zum Hymnus *Aeterne rerum conditor* spricht nämlich Ambrosius ebenfalls von den mannigfachen Wirkungen des „Hahnengesanges“. Hier heißt es u. a.: *Hoc* (sc. gallo) *<canente> devotus affectus exsilit ad precandum, legendi quoque munus instaurat.*

Wichtiger aber scheint mir eine Stelle im bekannten Brief an die Kirche von Vercelli zu sein, eine Stelle, die für die Soteriologie und Mariologie des großen Mailänder Bischofs von Bedeutung und heute noch beachtenswert ist. Von Maria, der Mutter Christi, heißt es da (ep. 63, 110. PL 16, 1218):

*... nec Maria minor quam matrem Christi decebat. Fugientibus apostolis ante crucem stabat et piis spectabat oculis filii vulnera; quia exspectabat non pignoris mortem, sed mundi salutem. Aut fortasse quia cognoverat per filii mortem mundi redemptionem aula regalis, etiam sua morte putabat se aliquid publico addituram muneri. Sed Iesus non egebat adiutore ad redemptionem omnium, qui omnes sine adiutore servavit ... Suscepit quidem affectum parentis, sed non quaesivit alterius auxilium.*

Liegt hier in dem *publicum munus* nicht die ursprüngliche Bedeutung des griechischen *leitourgia* vor: „der unmittelbar geleistete Dienst für das gemeine Wesen“, „Dienst für eine unbestimmte Menge mit der Nuance der Betätigung im Allgemeininteresse“?<sup>3</sup> Der Tod Christi, dem der eventuelle Opfertod der Mutter Christi gegenübergestellt wird, ist zunächst ein *munus*. Opfergabe kann nicht wiedergeben, was mit *munus* hier gemeint ist. Wie nämlich der Tod Christi eine Handlung, eine Opferhandlung ist, so muß dieser Sinn hier auch in *munus* liegen, *munus* muß Opfer als Opferdienst, Opferhandlung sein. Der Tod Christi ist ferner *munus publicum*, ein öffentlich vollzogenes Opfer, eine Opferhandlung im Dienste und Interesse der Allgemeinheit, der gesamten Menschheit — ein Gedanke, den Ambrosius auch sonst wohl ausdrückt, wenn er den Tod Christi *causa salutis publicae* (*De fide resurrectionis* II 46. PL 16, 1327), Christus selbst *publicae salutis auctor* (*Explan.* ps. 39, 6. CSEL LXIV, 216) nennt<sup>4</sup>. Daß *publicum* diese Bedeutung hier haben muß, erhellt aus einer unmittelbar vorhergehenden Stelle des gleichen Briefes. Hier heißt es von Christus am Kreuz hinsichtlich seiner an Maria und Johannes gerichteten Worte *Ecce filius tuus ... Ecce mater tua: Condebat Dominus non solum publicum, sed etiam domesticum testamentum* (ep. 63, 109. PL 16, 1218). Das *testamentum domesticum* gilt den Hausangehörigen, in deren Interesse, für die es gemacht wird; ein *testamentum publicum* dagegen gilt der *res publica*, dem

<sup>3</sup> Vgl. Fr. Oertel, *Die Liturgie. Studien zur ptolemäischen Verwaltung Ägyptens* (1917) 2 ff., zitiert von O. Casel a. a. O. 290 Anm. 1.

<sup>4</sup> Zu *salus publica* siehe Hermann Franke, *Salus publica. Ein antiker Kult-Terminus und sein frühchristlicher Bedeutungswandel bei Ambrosius* (Liturg. Zeitschr. 5 [1932/33] 145 ff.). Der unter dem Namen des A. überlieferte Brief an die Bischöfe der Aemilia (ep. 23. PL 16, 1026 ff.), der hier als echt benutzt ist, ist eine Fälschung, frühestens des 6. Jh. (s. Ed. Schwartz, *Christliche und jüdische Ostertafeln*, in: Abh. d. Gött. Ges. d. Wiss. phil.-hist. Kl. N. F. VIII 6 [1905] 54 f.). Ein Hinweis hierauf fehlt bei Bardenhewer, Rauschen-Wittig und Rauschen-Altaner.

Gemeinwesen, für das es ausgestellt wird, hier in der Briefstelle der gesamten Menschheit schlechthin.

Schließlich finden wir bei Ambrosius mit *munus* den Gottesdienst, und zwar die Gesamtheit der eucharistischen Feier bezeichnet. Bei Schilderung der Drangsale, die in Mailand die Katholiken von seiten der Arianer infolge der feindseligen Haltung des arianisch gesinnten Hofes zu erdulden hatten, erzählt Ambrosius seiner Schwester, wie er die Auslieferung der zwei Basiliken, der neuen größeren in der Stadt und auch der *Basilica Portiana* außerhalb der Stadtmauern, verweigert habe. Als er dann am Sonntag, schon nach den Lesungen und der Predigt und nach Entlassung der Katechumenen, daran gewesen sei, im Baptisterium der *Basilica nova* einigen Taufkandidaten das Symbolum zu übergeben, sei ihm gemeldet worden, ein Teil des Volkes sei auf die Nachricht einer Entsendung kaiserlicher Beamter zur *Basilica Portiana* dorthin unterwegs. *Ego tamen mansi in munere, missam facere coepi. Dum offero* (folgt eine weitere schlimme Nachricht) (*ep.* 20, 4 u. 5. PL 16, 995). Unter *munus* kann hier nur die Begehung des Gottesdienstes verstanden sein. Wir würden sagen: „Ich aber blieb bei der Funktion und begann das Opfer zu feiern. Während ich opfere, ...“ So hat die Stelle schon vor Jahren Hugo Koch aufgefaßt<sup>5</sup>. Er betonte mit Kattenbusch, daß es in der lateinischen Kirche zwar an einem „wirklichen Parallelausdruck“ für *λειτουργία* fehle, aber doch nur deshalb, weil man eben verschiedene Ausdrücke zur Verfügung hatte. Zu den Ausdrücken, die in ihrer Allgemeinheit der ursprünglichen Bedeutung von *λειτουργία* entsprächen, hat Koch außer *officium*, *ministerium* gerade auch *munus* gerechnet, ja zu unserer Ambrosiusstelle geäußert: „Das *ego tamen mansi in munere* entspricht genau einem griechischen ἐγὼ δ' ἐπέμεινα τῇ λειτουργίᾳ.“

Man wird die Richtigkeit dieser Ansicht Kochs mit mannigfachen Beispielen belegen können. Was gerade unsern Ambrosius angeht, so stieß ich zufällig in einem Buch des *Exameron* auf zahlreiche Stellen, in denen *munus* die Bedeutung „Dienst“ hat, z. B. V 3,7 CSEL XXXII p. I S. 145 (*munus exsequi*); 4,11 S. 148; 7,19 S. 155 (*munus peragere*); 12,36 S. 170; 14,45 S. 175; 14,46 S. 176; 15,50 S. 178 (*vicem muneris tradere* = Ablösung im Dienst übertragen); 15,52 S. 179; 16,53 S. 181; 18,59 S. 185; 21,71 S. 193. Die Beispiele werden sich in andern Werken des Ambrosius wohl gerade so zahlreich finden, vgl. etwa *Explanatio psalmi* 47,1 (CSEL LXIV, 346): *psalmorum . . . cotidie canendorum munus et officium recipere* und ebd. von den Psalmen-sängern: *ipsum resurrectionis diem munere suo ministerioque celebrare*. Besonders bemerkenswert scheint mir eine Stelle des *Exameron* zu sein, in der *munus* direkt als Äquivalent der antiken *λειτουργία* zu greifen ist: V 15,51 f. S. 178 f. A. beschreibt die *politia quaedam et militia* der Kraniche und fährt fort: *quid hoc pulchrius, et laborem omnibus et honorem esse communem nec paucis adrogari potentiam, sed quadam in omnes voluntaria sorte transcribi? antiquae hoc rei publicae munus et instar liberae civitatis est*. Diese „Liturgie“ ist bei Beschreibung des *pulcherrimus rerum status* mit dem Ausdruck *ordo muneris* (V 15,52 S. 179 Z. 5) ebenfalls gemeint.

<sup>5</sup> *Missa beim hl. Ambrosius, und der Ursprung des Wortes* (Der Katholik 4. Folge 37 [1908] 126).

Zur eigentlich kultischen Bedeutung von *munus* noch zwei Bemerkungen.

Den Ausdruck *solemne munus*, der uns oben S. 181 als Leistung der *canora vox galli* begegnete, finde ich auch in *ep.* 20, 14 (PL 16, 998), wo A. von der Lesung des Buches Job in der Karwoche sagt: *Audistis, filii, librum Iob legi, qui solemni munere est decursus et tempore. Solemnis* hat hier entweder die gleiche Bedeutung wie oben *ep.* 69, 3 *solemne munus ministrare*: „gewöhnlich“, „üblich“ oder die weniger abgeschwächte: „jährlich wiederkehrend“. Das Buch Job war also unter Ambrosius wohl schon *lectio continua* in der Karwoche (für spätere Zeit siehe Odilo Heiming, Jb. 7 S. 143), wurde mithin in der „üblichen“ oder in der „jährlich wiederkehrenden Liturgie“ der Kartage gelesen, genau so wie nach demselben Brief (n. 25 PL 16, 1001) am Karfreitag das Buch Jonas *de more* gelesen wurde. *De more* ist daher gleichbedeutend mit *solemni munere*. Mabillon verstand, durch seine Lesart *solemni more* irregeführt, beide Stellen von Lesungen, die durch feierlichen Ritus festgesetzt seien (*Observationes de ritu Ambrosiano im Museum Italicum* t. I p. 2 [Paris 1724] 101 f.), erkannte also die wahre Bedeutung, die *solemnis* hier hat, nicht; ähnlich, aber indem er seinerseits Mabillon mißverstand, F. Probst, *Liturgie des 4. Jahrhunderts und deren Reform* (1898) 240.

Für *munus* = *λειτουργία* glaubte ich ferner bei A. im herrlichen Schluß des achten Sermo auf das Exameron die Stelle: *adproperet Iesu domini passio, quae cottidie delicta nostra condonat et munus remissionis operatur* (V 24, 90 S. 203) heranziehen zu können. Nicht nur glaubte ich wie etwa F. Probst am eben a. O. 256 diese Stelle, auf die mich mein Mitbruder O. Casel aufmerksam gemacht hatte, von der täglichen Mysterienfeier der *passio domini* verstehen zu müssen und sie nicht nur mit A. Manser OSB (bei Fr. Jos. Dölger, *Antike und Christentum* 2 [1930] 201 Anm. 34) für ein Karfreitagswort halten zu dürfen, ich war vielmehr außerdem geneigt, in der Formulierung *passio quae cottidie . . . munus remissionis operatur* die Wortverbindung *munus remissionis operari* ebenfalls kultisch aufzufassen und dabei *munus* als Äquivalent von *λειτουργία* anzusehen, also zu übersetzen: Liturgie der Vergebung wirken. Etwas von der Mailänder Rekonziliationsliturgie des Karfreitags schien mir in diesem täglichen *munus remissionis* mitzuklingen. Während ich die beiden ersten Deutungen der Exameronstelle auch jetzt noch für richtig halte, scheint mir hingegen jene Auffassung von *munus remissionis operari* unhaltbar zu sein, weniger deshalb, weil ich *munus operari*, „den Dienst wirken“ bei A. sonst nicht gefunden habe, wohl aber weil *munus remissionis* sehr wahrscheinlich nur „Geschenk der Vergebung“ heißt. Ich kann nämlich *munus remissionis peccatorum* in einem andern Werke des A. nachweisen, *De Cain et Abel* II 9, 24 (CSEL XXXII p. I S. 406 Z. 16 f.), und dort ist der einzig mögliche Sinn „Geschenk des Sündennachlasses“: *qui alii non pepercerit peccatori et munus ei remissionis peccatorum inviderit, ipse sibi spem remissionis eripiet*. So wird auch unsere Exameronstelle das *sacramentum passionis Christi* meinen, das täglich unsere Sünden vergibt und das Geschenk des (Sünden-)Nachlasses wirkt. An einer Stelle des Werkes *De sacramentis* I. V, c. 4 n. 25 (PL 16, 452) sagt A. — daß er der Verfasser ist, kann seit den Ausführungen von G. Morin im Jb. 8 S. 86 ff. gewiß als sicher gelten —, zum täglichen Empfang der Eucharistie auffordernd: *Ergo tu audis quod quotiescumque offertur sacrificium, mors Domini, resurrectio Domini, elevatio*

*Domini significetur et remissio peccatorum: et panem istum vitae non quotidianum assumis?* Wenn A. zu dieser *remissio* an unsern beiden *munus*-Stellen im *Exameron* und im 2. Buch *De Cain et Abel* je ein *munus* hinzugesetzt hat, so wollte er damit diese *remissio* gewiß nur recht nachdrücklich als Geschenk (*munus*), Gnadengeschenk Gottes, betonen<sup>6</sup>.

Hieronymus Frank OSB (Maria Laach).

**La nouvelle édition des Consultationes Zacchaei et son intérêt au point de vue liturgique.** On se plaint souvent, et avec raison, de l'extrême pénurie à laquelle nous sommes réduits, en fait de documents propres à nous renseigner sur les origines de la liturgie romaine. Or, il est une source que presque personne n'a encore songé à utiliser sous ce rapport, et qui pourtant, on le verra bientôt, ne laisse pas d'offrir une certaine importance à plus d'un point de vue: je veux parler des écrits, soit païens, soit chrétiens, du *vir clarissimus*, Julius Firmicus Maternus, un des grands convertis du IV<sup>e</sup> siècle, sous le nom duquel, pour la première fois, viennent de paraître à Bonn, comme fascicule 39 du Florilège Patristique de Hanstein, les *Consultationes Zacchaei christiani et Apollonii philosophi*, écrit des plus remarquables, mais demeuré anonyme jusqu'à nos jours, et que l'on présumait être tout au plus du cinquième siècle, tandis qu'il est absolument impossible de l'abaisser au-dessous du quatrième. C'est un point sur lequel tout le monde est désormais d'accord, même Auguste Reatz, quoiqu'il conteste l'identité de l'auteur avec Firmicus: mais, comme il sera facile à chacun de s'en rendre compte, ses difficultés, purement théologiques et subjectives, ne tiennent pas contre les rencontres caractéristiques d'expression et de pensée, mises par moi de nouveau en évidence, avec la *Mathesis* et le *De errore profanarum religionum* de l'écrivain sicilien.

Dans ces *Consultationes*, le plus considérable des deux écrits chrétiens de Firmicus, et fruit de sa pleine maturité, les liturgistes avertis trouveront un peu partout quelque chose à glaner. Dès la préface du livre II, à peine Apollonius a-t-il fait acte d'adhésion à la religion chrétienne, que Zachée s'empresse de lui inculquer ce principe, que «ce qu'il y a de plus grand dans l'homme, c'est de consacrer l'exercice de sa voix et de son esprit aux louanges de son auteur: *quodque in homine maximum est, linguae ac mentis officium auctoris sui laudibus deputare*». Mais c'est surtout dans les chapitres 3—6 du livre troisième, qui ont trait à la vie des moines, que la sublime fonction de la louange liturgique est mise en plein relief.

Tout d'abord, l'auteur constate que, parmi les plus excellents d'entre eux, le zèle pour la psalmodie ne connaît pour ainsi dire pas de bornes: non seulement ils lui consacrent durant le jour certaines heures déterminées, mais la nuit elle-même est divisée en veilles bien connues, d'après un ordre établi. Et jamais les pâles rayons de l'aurore ne les surprennent à l'improviste: à peine levés, leur premier soin est de s'acquitter de la *devotio matutina*, et d'offrir leurs louanges au Créateur. Ceux-là mêmes qui, retirés au fond du

<sup>6</sup> [Ein gutes Beispiel für *m.* = Liturgie geben die *Consultationes Zacchaei et Apollonii* (s. folg. Miszelle) II 8 p. 62, 20 f. Morin: *pro obsoletis pecudum atque alitum victimis caeleste fidelium munus pura oblatione celebratur* eqs. — O. C.]



désert, ont transformé leur vie en un sacrifice de prière incessante, ont soin de recourir à la psalmodie, y trouvant le moyen le plus efficace d'entretenir en eux la ferveur et la joie spirituelle.

Il y a, il est vrai, des hommes qui taxent d'oisiveté ces longues heures dédiées à la psalmodie; à les entendre, il serait plus digne de Dieu, et plus utile aux âmes, de se contenter de prières plus rares, plus espacées, et surtout de n'y admettre rien que de sérieux, en éliminant ce qui semble plutôt propre à procurer l'agrément: une allusion non déguisée à la place assignée dès lors au chant et à la musique dans la célébration de l'office divin.

Contre ces précurseurs du rigorisme en liturgie, notre auteur proteste qu'il n'est rien de plus vénérable ni de plus digne du culte chrétien que cet enthousiasme à chanter les louanges de Dieu: il l'appelle un «service glorieux», et en démontre la légitimité par les saintes Écritures, par l'exemple même du Christ et des Apôtres. Dans tout ce qu'il dit à ce sujet, il existe des ressemblances frappantes avec le contenu des deux traités du saint évêque Niceta de Remesiana, *De vigiliis* et *De psalmodiae bono*<sup>1</sup>. Quant à l'accusation de donner place dans l'office à un certain plaisir des sens, il fait observer quel secours l'âme peut trouver dans le fonds d'allégresse que fait naître et accroît la sainte psalmodie: il montre, par un passage de Jérémie, que Dieu lui-même a promis de multiplier le nombre de ceux qui le glorifient de cette manière. Il fait également ressortir cette vérité, que la grâce exerce ainsi sur l'âme humaine une influence efficace, dont serait incapable une façon plus austère de s'acquitter des devoirs religieux. Enfin, trait bien caractéristique de l'auteur, il remarque que cette assiduité à la psalmodie est pour nous le meilleur moyen d'attendre en toute sécurité, soit la fin du monde, soit notre fin à chacun; et l'admirable finale par laquelle Apollonius demande à Dieu de le rappeler à lui à la suite du cortège des élus, et même, s'il daigne lui en faire la grâce, en subissant l'épreuve du martyre, ses dernières paroles sont encore un rappel à la psalmodie: «Je me souviendrai alors, au sein des joies éternelles, d'avoir chanté en toute vérité: *Quid retribuam Domino...? Calicem salutaris accipiam*» etc. Et ainsi s'achève le traité.

\*

\*

\*

On le voit, l'auteur des *Consultationes* mérite de prendre place, au premier rang, parmi les défenseurs de la vie liturgique, de même qu'il fut un des premiers apologistes du monachisme introduit depuis peu en Occident; bien qu'il convienne qu'il se rencontrait dès lors des moines dont la conduite semblait justifier les accusations formulées par les adversaires de l'état religieux. Il fait même à ce sujet certains aveux qui rappellent presque à la lettre telle préface du sacramentaire léonien contenant à l'adresse des faux «confesseurs» des déclamations que L. Duchesne<sup>2</sup> qualifie à bon droit de «fort singulières».

Quant à des citations liturgiques précises, telles qu'on en trouve, par exemple, dans Marius Victorinus, dans saint Niceta, dans le *De sacramentis*

<sup>1</sup> Voir A. E. Burn, *Niceta of Remesiana, his life and works* (1905), p. 55—82, et S. Ambroise, *In Ps. 118*, serm. 8, n. 47—50.

<sup>2</sup> *Origines du culte chrétien*, 5<sup>e</sup> édition (1925), p. 149—151; comparer avec les *Consultationes*, I, III, c. 3.

d'Ambroise de Milan, c'est ce qu'on cherchera en vain chez lui. Mais il y a mieux, tout son langage est conçu à l'instar de ce qu'on rencontre dans les plus anciennes formules de l'Eglise Romaine; à telle enseigne que chaque page, presque chaque ligne, présentent des expressions hiératiques qu'on dirait appartenir à telle préface, à telle oraison de son répertoire. Il n'y a, sous ce rapport, que le pape Léon I<sup>er</sup> dont le style puisse être comparé au sien: encore le sien est-il empreint d'un caractère plus archaïque, je dirais presque plus sacré, que celui même du grand pape. Et, chose à laquelle on ne s'attendrait guère, ce n'est pas seulement dans ses écrits chrétiens que Firmicus se montre à nous sous ce jour, mais même et déjà dans son ouvrage classique sur l'astrologie. Cela est si vrai que, en 1910, F. Skutsch, l'un des trois collaborateurs à l'édition Teubner de la *Mathesis*, écrivait dans la revue *Archiv für Religionswissenschaft* (XIII, p. 291 suiv.) un article intitulé: *Un nouveau témoin de l'ancienne liturgie chrétienne*. Là, il montrait, à l'aide de nombreux parallèles, que Firmicus, dès l'époque à laquelle il composait la *Mathesis*, était sous l'influence de la pensée chrétienne. Mais ces parallèles ne constituaient, en somme, qu'un ensemble impressionnant de ressemblances assez vagues avec les formules chrétiennes des tout premiers siècles: Skutsch ne semble pas avoir soupçonné que, poursuivie un peu plus loin, son enquête l'eût mis à même de signaler des rencontres textuelles, et autrement significatives, avec les productions liturgiques latines postérieures au milieu du IV<sup>e</sup> siècle.

Ces rencontres s'étendent, non seulement aux oraisons du sacramentaire et au canon de la messe romaine, mais même à certaines pièces plus anciennes de l'hymnaire et du responsorial; on pourra en voir bon nombre d'échantillons dans mon étude sur *Un second ouvrage chrétien de Firmicus Maternus* (*Histor. Jb.* XXXVII, 1916, p. 229—266). Et j'en déduisais alors la conclusion suivante: Etant donné, d'une part, le fait admis de tous, que les premiers essais de latinisation de la liturgie à Rome remontent aux environs de l'an 360, de l'autre la rareté ou même le manque absolu, à cette époque, d'écrivains chrétiens capables de rédiger des formules telles qu'il nous en reste quelques-unes, le canon eucharistique par exemple, ne serait-il pas possible, vraisemblable même, que l'autorité ecclésiastique eût fait appel à la collaboration du clarissime sicilien dont le style, même avant sa conversion, se rapprochait tellement de l'idéal chrétien en fait de liturgie? C'est là tout ce que j'ai voulu dire, et je crois pouvoir, après plus de vingt ans, le redire encore sans témérité. Il est vrai qu'on m'a fait affirmer davantage, à savoir que je tenais formellement Firmicus pour rédacteur du canon romain, et, là-dessus, on s'est mis en frais, soit d'une adhésion, soit d'une réfutation en règle. Dom Bernard Capelle<sup>3</sup> a été à peu près le seul à faire entendre la voix du bon sens, en observant que «dom Morin n'a rien affirmé»; mais il se rencontrera toujours de ces esprits combattifs, prêts à exercer leur valeur, fût ce contre des moulins à vent, l'important pour eux étant qu'ils trouvent matière à crier victoire.

Aux amateurs d'ancienne liturgie, quels qu'ils soient, je me permets de recommander la lecture de l'édition nouvellement parue à Bonn des *Consultationes Zacchaei et Apollonii*: tout esprit de polémique à part, il y trouve-

<sup>3</sup> Voir Bulletin d'ancienne littér. chrét. latine: supplément à la Rev. Bénédict. tome 1<sup>er</sup> (1921—1928), n. 109.

ront à chaque page de quoi retremper leurs âmes à l'une des sources les plus pures et les plus méconnues jusqu'ici de la pensée chrétienne, encore voisine de ses origines.

Germain Morin OSB (München).

**Woher nahm Gregor d. Gr. die Kanonbitte: *Diesque nostros in tua pace disponas*?** Zu dem Gebet des römischen Kanons: *Hanc igitur oblationem servitutis nostrae eqs.* hat nach dem klaren Zeugnis des *Liber Pontificalis*<sup>1</sup>, das Johannes Diaconus in seiner Vita des Papstes wiederholt<sup>2</sup>, Gregor d. Gr. die Worte *diesque nostros in tua pace disponas* hinzugefügt. Soweit ich sehe, fehlt auch in der neuesten Literatur<sup>3</sup> noch ein Hinweis auf die Stelle, der Gregor mit höchster Wahrscheinlichkeit seinen Zusatz entnommen hat. In der *Missa in natale episcoporum* des Leonianum Mense Sept. XXVIII<sup>4</sup> findet sich nämlich folgendes Oblationsgebet: *Hanc igitur oblationem quam tibi offero ego famulus et sacerdos pro eo quod me nulla prorsus iustitia confidentem sed ineffabilis misericordiae largitate tribuisti sacerdotalem subire famulatum quaesumus placatus accipias et tua pietate confirmes quod es operatus in nobis diesque meos clementissima gubernatione disponas per.* Hier drückt das Gebet aus Anlaß des *Natale* das ureigenste Anliegen aus, das der Bischof am Jahrestag seiner Weihe haben kann: Befestigung dessen, was Gott an ihm durch die Weihe gewirkt hat, und die Bitte, ihn weiterhin in seiner Regierung zu leiten. Mit einer liebenswürdigen Wendung schließt das nachfolgende Kanongebet an: *Quam oblationem totius tecum gratulantis ecclesiae tu da in omnibus . . .* In der *Oratio super populum* wird für diese Verbindung, die durch das Opfer neu gefestigt wurde, erbeten: *Da quaesumus d. familiae tuae cum suis pacem habere rectoribus ut quorum honore congaudent de eorum sancta conversatione laetentur tuaque gratia tribuatur et moderatio*<sup>5</sup> *gubernantum et oboedientia subditorum.* Und schon vorher wurde für das gemeinsame Opfer erfleht: *Praesta quaesumus o. d. ut fidelibus tuis ordinatum praebeamus affectum eisque nos similiter diligendi spiritum benignus infunde ut in tua fide spe et caritate sincera sacrificium tibi placitum deferatur et plebis et praesulis.* Diese Sekret ist in der älteren Gelasianischen Überlieferung<sup>6</sup> in eine Oration und Sekret geteilt worden, und zwar unter der Überschrift: *in natalitio episcopi, si infirmus aut absens fuerit qualiter presbyter debeat celebrare missam.* Die Oration lautet: *Praesta quaesumus omnipotens sempiternus deus ut fidelibus tuis ordinatum praebeamus affectum eisque nos similiter spiritum sanctum*<sup>7</sup> *diligendi benignus infunde*<sup>8</sup>, die Sekret: *da*

<sup>1</sup> Duchesne I 312.

<sup>2</sup> II 17 PL 75, 94.

<sup>3</sup> A. Baumstark, *Missale Romanum* 14; J. Brinktrine, *Die heilige Messe in ihrem Werden und Wesen* (1931) 162; L. Eisenhofer, *Handbuch der Liturgik* I (1933) 165.

<sup>4</sup> Feltoe 426 S. 123.

<sup>5</sup> *moderatio* bedeutet hier, wie ganz deutlich aus dem Oblationsgebet hervorgeht: Leitung, Regierung. So wird es schon in der klassischen Latinität gebraucht.

<sup>6</sup> H. A. Wilson, *The Gelasian Sacramentary* (1894) 154. Vgl. auch Mur. 627.

<sup>7</sup> Es fällt auf, daß das ursprüngliche und den alten Christen verständliche *spiritum* (= Pneuma) durch *spiritum sanctum* ersetzt wurde, ein Vorgang, wie wir ihn in unseren Tagen bei der Postcommunio von Ostern erlebt haben, wo in der *Conclusio*, in Hinsicht auf das *Spiritum nobis domine tuae caritatis* der Oration, das *eiusdem* zu *Spiritus* hinzugefügt wurde.

*quaesumus o. d. ut in tua spe et charitate sincera sacrificium tibi placatum deferamus et plebis et praesulis*<sup>9</sup>. Das Oblationsgebet selbst scheint nicht in die Gelasianische Tradition übergegangen oder aus ihr verschwunden zu sein. In der Gregorianischen Überlieferung dagegen kehrt es wieder bei der *Oratio in ordinatione presbyteri*<sup>10</sup>, die deutlich an die alten Meßtexte in *natale episcoporum* anklingt, allerdings die ursprüngliche Form in bezeichnender Weise verändert hat, wie der Wortlaut zeigt: *Hanc igitur oblationem servitutis nostrae quam tibi offerimus in die hodiernae solemnitis quo nobis indignis sacerdotalem infulam tribuisti quaesumus domine ut placatus accipias et tua pietate conserva quod es operatus in nobis diesque nostros in tua pace dispone*. Aus dem *offero ego famulus et sacerdos* ist ein *offerimus in die hodiernae solemnitis* geworden, aus der langen Entschuldigung *pro eo* eqs. ein einfaches *nobis indignis*. Statt *tribuisti sacerdotalem subire famulatum* heißt es betonterweise jetzt: *sacerdotalem infulam tribuisti*. Aus dem klassischen *quaesumus placatus accipias* ist, jetzt schon unter dem Einfluß der Wendung im Kanon<sup>11</sup>, ein *quaesumus domine ut placatus accipias* geworden. Das *tua pietate confirmes* lautet jetzt *tua pietate conserva*. Geblieben ist das Psalmwort *quod es operatus in nobis*<sup>12</sup>. Aus der letzten Bitte ist das *clementissima gubernatione* entfallen, aber hinübergewonnen in die (neue?) Präfation, die unmittelbar dem Oblationsgebet im Gregorianum vorausgeht<sup>13</sup>. So wurde also die Bitte des Bischofs um eine fernere glückliche Regierung in einer Notzeit der Kirche<sup>14</sup> zu der täglichen Bitte der Gläubigen, ihre Tage im Frieden zum Heile zu lenken<sup>15</sup>. Es ist bemerkenswert, wie Gregor dazu kam, gerade aus einem Formular in *natale episcoporum* seine allgemeine

<sup>8</sup> Den gleichen Gedanken drückt eine Oration des Leon. (Feltœ 434 S. 131) unter der Überschrift *pro episcopo offerendum* mit folgenden Worten aus: *da quaesumus dne ut et fideles tui diligant praesules suos et ab eis mutuo diligantur* eqs.

<sup>9</sup> Von *plebs* und *praesul* spricht eine andere Oration in *natale episc.*: *deus dierum temporumque nostrorum potens et benigne moderator collatis in me per gratiam tuam propitiare muneribus et in hunc affectum dirige cor plebis et praesulis ut nec pastori oboedientia gregis nec gregi desit cura pastoris*.

<sup>10</sup> H. Lietzmann, *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Ur-exemplar* (1921) 199 S. 109 f.

<sup>11</sup> Vgl. *Sacram. Greg.* ed. Mohlberg 879 S. 73; ed. Lietzmann 22 S. 3.

<sup>12</sup> Es kehrt wieder in einem Formular gleichfalls in *natale episc.* Feltœ 429 S. 126: *Memento dne quod es operatus in nobis et non quid mereamur sed conlati gratiam tui muneris intueri ut sicut me sacris altaribus tua dignatio pontificali servare praecipit officio, ita dignum et praestet merito*.

<sup>13</sup> Das *clementissima (clementi) gubernatione* begegnet noch zweimal im Leon., in der *Missa de siccitate temporis* im Oktober (Feltœ 488 S. 142) und in einer Messe in *ieiunio mensis decimi* (Feltœ 481 S. 170), die auch das *dispensare* hat: *quaesumus o. d. ecclesiae tuae tempora clementi gubernatione dispensa ut cum sollempnitatum multiplicatione sanctorum et intellectum rerum caelestium capiat et profectum*.

<sup>14</sup> Brinktrine a. a. O. 162 denkt an die Besetzung Italiens durch die Langobarden.

<sup>15</sup> *Disponere, dispositio* fällt in der christlichen Kultsprache Roms mit *dispensatio* zusammen. Und *dispensatio* ist die Übersetzung von *οἰκονομία*, wie eine Oration des Leonianum (Feltœ 118 S. 116) sie beschreibt: *Dirige domine qu. ecclesiam tuam dispensatione caelesti ut quae ante mundi principium in tua semper est praesentia praeparata usque ad plenitudinem gloriamque promissam te moderante perveniat*.



Bitte für die Kirche zu formulieren. Es war nicht nur der sachliche Inhalt, der ihn dazu veranlaßte, sondern wohl auch noch die Tatsache, daß, wenigstens vorübergehend, unter seiner Regierung das Formular für den Jahrestag der Bischofsweihe praktisch überflüssig wurde. E. Caspar hat darauf aufmerksam gemacht<sup>16</sup>, daß die persönliche Demut des Papstes ihn trieb, zu erklären, „die alte Sitte, daß die Bischöfe zum Thronbesteigungstage des Papstes nach Rom kämen, sei eine *vana superfluitas*; sie sollten besser den Termin des *natale b. Petri* (29. Juni) dazu wählen“. Ein Papst, der im Gegensatz zu seinen Vorgängern, denen die tiefe Bedeutung des Bischofsweihetages für die Kirche<sup>17</sup> noch gegenwärtig war, dazu neigte, sein *Natale* möglichst in der Stille oder gar nicht mehr zu begehen, konnte auch aus einem bis dahin gebräuchlichen, aber jetzt nicht mehr notwendigen Oblationsgebet die Bitte für das Oblationsgebet des Kanons entnehmen.

Thomas Michels OSB (Maria Laach/Salzburg).

**Das Sakramentarblatt Clm 29 164/1a Bl. 13**, das A. Dold OSB im Jb. 12 S. 156—60 bekannt gibt, steht entgegen der Ansicht des Herausgebers doch in Beziehung zu einem Gregorianum. Die beiden Jungfrauenformulare *In Uigilia Uirginum* (= II 1—3) und *Natale unde supra* (= III 1—4) stimmen nämlich in Auswahl und Aufeinanderfolge der Formulare und der Formeln überein mit den Formularen *In Uigilia Uirginum* (= CCVIII 837—839) und *In Natale unde supra* (= CCVIII 840—843) des Gregorianums von Padua (Ausgabe: Mohlberg-Baumstark). Statt *i(m)pediant(ur)* in II 2 liest Pad. *praepedimus* bzw. *praepeditur*. Pad. gibt zu II 3 nicht nur das zerstörte Eingangswort *Sanctificet*, sondern auch den entsprechenden Wortlaut. In III 3 ist das noch sichtbare *e* gut zu *eundem* ergänzt; so ändert auch P<sup>2</sup> das ursprüngliche *eum*. Am Schlusse von III 3 fügt Pad. statt *cu(m) glor(ia)* die Worte an *et ideo cum angelis*, die P<sup>2</sup> tilgt. Die Formeln in II und III tragen die gelasianischen Aufschriften *Secreta* und *Postcommunio*. Dagegen sprechen die Überschriften der Formulare, deren Aufeinanderfolge wie auch die Auswahl der Formeln ganz klar für ein Padua-Gregorianum als Quelle; denn nur hier findet sich diese Ordnung.

Das letzterhaltene Formular (= IV) des Sakramentarblattes ist zwar dem älteren Gelasianum V entnommen; auch die Aufschriften des Formulars und der Formeln stammen von daher. Bezeichnenderweise aber fehlt die zweite gelasianische Tageskollekte, so daß auch hier trotz Übernahme gelasianischer Formeln eine Angleichung an gregorianischen Brauch vorliegt. Die unvermittelte Stellung dieses gelasianischen Formulars nach den gregorianischen Communemessen deutet m. E. auf nichts weiteres, als daß auf der noch freien Seite eine ältere Fastensonntagsmesse nachgetragen wurde.

Die Ansicht, daß wir nur ein Ergänzungsblatt vor uns haben, findet eine gewisse Bestätigung in der *Postcommunio* des Benediktusformulars (= I 3). Eine Reihe bunt nachgetragener Messen bildet z. B. den Anhang des genannten Padua-Gregorianums. Aus einem solchen Nachtragsanhang kommt wohl das Münchener Sakramentarblatt her.

<sup>16</sup> *Geschichte des Papsttums* II (1933) 407.

<sup>17</sup> Vgl. dazu Th. Michels OSB, *Beiträge zur Geschichte des Bischofsweihetages im christlichen Altertum und im Mittelalter* (Liturgiesch. Forsch. H. 10 [1927]), besonders die Zeugnisse Leos d. Gr. S. 20 ff.

Angeregt von der Bemerkung, in der Benediktus-Postcommunio sei deren ursprüngliche Fassung gefunden, weise ich auf einige beachtenswerte Abarten hin. Das Missale Francorum XIV z. B. gibt der Bitte folgenden Wortlaut: *ut confessionis eius semper experiamur auxilium*. Ganz ähnlich heißt es im ambrosianischen Sakramentar von Bergamo (Ausgabe von Solesmes [Cagin] 1176): *ut confessionis eius semper expiemur auxilio*. Hier liegt wohl die ursprüngliche Fassung vor. Wie in der Verfolgungszeit die Büsser und Gefallenen von den Märtyrern vor deren Tod oder von den noch in den Kerkern des Martyriums harrenden Bekennern Hilfe und Friedensbriefe erbaten, so wendeten sich die Gläubigen vertrauensvoll an die glorreichen Märtyrer im Himmel. Die Postcommunio des ambrosianischen Sakramentars richtet sich noch an den Märtyrer. An die Stelle der Märtyrer traten später Einsiedler, Mönche und Bischöfe; im Missale Francorum geht das Gebet an den hl. Hilarius. In Mönchskreisen und besonders bei den Benediktinern (vgl. das Benediktinergelübde *de conversatione morum suorum*) ersetzte man bald *confessio* durch *conversatio* d. i. klösterlichen Tugendwandel und dachte an die Wundertaten der Heiligen (*insignia*) zur Zeit ihres Lebens. Das Gebet zum hl. Benedikt erfleht *ut et conversationis eius experiamur insignia*. Schon bald ist die angefügte Bitte zweigliedrig: *experiamur insignia et consolationis . . .* wie im Palimpsestsakramentar aus Mittelitalien (Ausg. Mohlberg 252), bzw. *insignia et intercessionis eius percipiamus (sentiamus) suffragia*, wie St. Piat, Fulda und noch heute im Missale Romanum. Mit Recht hat Dold der Formel mit der eingliedrigen Bitte den Vorzug gegeben und sie als älter eingeschätzt. Doch bietet die Formel des Missale Francorum oder des ambrosianischen Sakramentars eine noch ältere Textgestalt.

Petrus Siffrin OSB (Jerusalem).

**Die Quelle des Responsoriums „Viri impii“.** Am Montag der Karwoche lautet das erste Responsorium der römischen Matutin:

*Viri impii dixerunt: opprimamus virum iustum iniuste et deglutiamus eum tamquam infernus uiuum: auferamus memoriam illius de terra: et de spoliis eius sortem mittamus inter nos; ipsi enim homicidae thesaurizauerunt sibi mala. \* Insipientes et maligni oderunt sapientiam et rei facti sunt in cogitationibus suis. V. Haec cogitauerunt et errauerunt et excaecauit illos malitia eorum.*

In seinem *Carmina scripturarum* betitelten Werke kommt C. Marbach an drei Stellen auf dieses Responsorium zu sprechen, nämlich S. 257, 279 und 334. Auf S. 279 behandelt er seine Anfangsworte *Viri impii — iniuste*, sowie den Vers *Haec cogitauerunt — malitia eorum* und stellt fest, daß die ersten beiden Worte *Viri impii* aus Sap. 1,16, das folgende *dixerunt* aus Sap. 2,1 und die nachfolgenden Worte bis *iniuste* aus Sap. 2,10, der Vers aber aus Sap. 2,21 genommen seien.

Für das nächste Versglied *et deglutiamus — uiuum* wird sodann auf S. 257 Prov. 1,11 und nach dem Einschleßel *auferamus — de terra*, das Marbach nach der Angabe auf S. 334 aus Jer. 11,19 entnommen glaubt, für die Worte *et de spoliis — inter nos* Prov. 1,13f. und für die Fortsetzung *ipsi — mala* Prov. 1,18 als Quelle genannt, während der Schlußsatz *Insipientes — suis* als Schrifttext nicht belegt wird.

Es ist nun im höchsten Grade lehrreich, die Art der Komposition unseres Responsoriums näher zu verfolgen. Dabei stellt sich überraschenderweise heraus, daß außer dem *opprimamus* und den Worten des Versikels kein ein-

ziger Textteil aus Sap. bzw. Jer. entlehnt wurde, sondern daß dem ganzen Text die altlateinische Version der Proverbien zugrunde liegt.

Um dies darzustellen, hebe ich Vers für Vers unseren Text, soweit er wirklich Schrifttext ist, durch Fettdruck aus einer vergleichenden Übersicht über den Wortlaut des Septuagintatextes und die aus ihm geflossenen erhaltenen Belegformen der Vetus Latina heraus.

Um erkennen zu lassen, daß für die Bestimmung solcher Texte die Vulgatakonkordanz, mit der Marbach arbeitete, nicht genügt, füge ich am Schluß jeweils auch den Vulgatatext an, der oftmals keine oder nur noch einige Worte des Responsoriumtextes erhalten hat.

Zur Zitierung der Väterbelege werden unter Verwendung der nachstehenden Ausgaben folgende Sigel gebraucht:

AU = Augustinus, Bischof von Hippo; † 430  
 civ = *de civitate dei* Hoffmann, 1900  
 PS-AU = Pseudo-Augustinus  
 spec = *speculum* Wehrich, 1887  
 CY = Cyprian, Bischof von Karthago; † 258  
 test = *testimoniorum libri tres* Hartel, 1868  
 PS-CY = Pseudo-Cyprian  
 mo = *de montibus Sina et Sion* Hartel, 1871  
 COMIAN = Commodian; 3. Jh.  
 apol = *carmen apologeticum* Dombart, 1887

EUCH = Eucherius, Bischof v. Lyon; um 450-455.  
 form = *formularum spiritualis intel-*  
*ligentiae ad Veranum liber unus* Wotke, 1894  
 LUC-C = Lucifer von Cagliari; † 370 od. 371.  
 Ath = *de S. Athanasio* Hartel, 1886  
 VIG-T = Vigilius von Tapsus; † um 484  
 trin = *de trinitate* Migne, 62.  
 Die Texte der *Valvanerabibel* sind ediert  
 in der Zeitschrift „La Ciudad de Dios“, vol.  
 CXX p. 199–210.

<b>Prov. 1,10:</b>	<i>υιέ, μή σε πλανήσωσιν ἄνθρωποι ἀσεβεῖς, μηδὲ βουληθῇς,</i>
<b>Responsorium:</b>	<b>uiri impii</b> (Fortsetzung: Vers 11)
PS-AU spec 18:	fili non te seducant uiri impii neque uelis
LUC-C Ath. 25:	fili noli te seducant uiri impii neque uelis
Vulgata:	fili mi si te lactauerint peccatores ne acquiescas eis

<b>Prov. 1,11:</b>	<i>ἐὰν παρακαλέσωσί σε λέγοντες Ἐλθέ μεθ' ἡμῶν, κοινωνήσου</i>
<b>Responsorium:</b>	<b>dixerunt:</b>
AU civ 17,20:	
PS-AU spec 18:	si te rogauerint dicentes ueni communica nobiscum
LUC-C Ath 25:	si te rogauerint dicentes ueni communica nobiscum
Vulgata:	si dixerint ueni nobiscum insidiemur sanguini,

*αἵματος, κρύψωμεν δὲ εἰς γῆν ἄνδρα δίκαιον ἀδίκως,*  
 opprimamus uirum iustum iniuste  
 abscondamus in terra uirum iustum iniuste  
 sanguinem abscondamus autem in terra uirum iustum iniuste  
 sanguinem abscondamus autem in terra uirum iustum iniuste  
 abscondamus tendiculas contra insontem frustra.

<b>Prov. 1,12:</b>	<i>καταπίωμεν δὲ αὐτὸν ὥσπερ ἄδης ζῶντα,</i>
<b>Responsorium:</b>	<b>et deglutiamus eum tamquam infernus uiuum</b>
AU civ 17,20:	absorbeamus uero eum tamquam infernus uiuentem
PS-AU spec 18:	deuoremus autem eum sicut infernus uiuum
LUC-C Ath 25:	deglutiamus autem illum uelut inferi uiuum
Vulgata:	deglutiamus eum sicut infernus uiuentem

*καὶ ἄρωμεν αὐτοῦ τὴν μνήμην ἐκ γῆς.*  
 auferamus memoriam illius de terra  
 et auferamus eius memoriam de terra  
 et tollamus memoriam eius a terra

et integrum quasi descendentem in lacum

**Prov. 1,13:** τὴν κτῆσιν αὐτοῦ τὴν πολυτελεῖα καταλα-  
**Responsorium:**  
 AU civ 17.20: possessionem eius pretiosam adprehen-  
 PS-AU spec 18: possessionem autem eius pretiosam posside-  
**Vulgata:** omnem pretiosam substantiam reperie-

βώμεθα, πλήσωμεν δὲ οἴκους ἡμετέρους σκύλων.  
 et de spoliis  
 damus  
 amus  
 mus; implebimus domos nostras spoliis.

**Prov. 1,14:** τὸν δὲ σὸν κλῆρον βάλε ἐν ἡμῖν, κοινὸν δὲ  
**Responsorium:** sortem mittamus inter nos  
 EUCH form 7: saccu-  
 Valvanerabibel:  
**Vulgata:** sorlem mitte nobiscum

βαλλάντιον κτησώμεθα πάντες καὶ μαρσίπιον ἐν γεννηθῆτω ἡμῖν.  
 lum communem possideamus  
 et sacellus (!) unus fiat nobis.  
 marsupium unum sit omnium nostrum.

**Prov. 1,18:** αὐτοὶ γὰρ οἱ φόνον μετέχοντες θησαυρίζουσιν  
**Responsorium:** ipsi enim homicidae thesaurizauerunt  
 PS-AU spec 18: ipsi enim qui homicidii participes sunt, congregant  
 LUC-C Ath 25: ipsi enim qui homicidii participes sunt, thesaurizant  
**Vulgata:** ipsi quoque contra sanguinem suum insidiantur

ἑαυτοῖς κακά, ἡ δὲ καταστροφὴ ἀνδρῶν παρανόμων κακὴ.  
 sibi mala  
 sibi mala, euersio autem uirorum iniquorum mala  
 sibimetipsis mala  
 et moliuntur fraudes contra animas suas.

**Prov. 1,22<sup>1</sup>:** οἱ δὲ ἄφρονες τῆς ὕβρεως ὄντες ἐπιθυμηταί,  
**Responsorium:** insipientes  
 Valvanerabibel: insipientes autem contumeliae appetitores  
 LUC-C Ath 25: insipientes autem, dum contumeliae cupidi sunt,  
 VIG-T trin 12: imprudentes autem, contumeliae cum sint cupidi,  
 HI Ruf 3,43: insipientes dum iniuriis cupidi sunt,  
**Vulgata:** . . . et stulti ea quae sibi sunt noxia cupient

ἀσεβεῖς γενόμενοι ἐμίσησαν αἰσθησιν (Prov. 1,29: σοφίαν)  
 et maligni oderunt sapientiam  
 impii facti oderunt sensum.  
 impii facti oderunt intellectum.  
 impii effecti odio habuerunt sensum.  
 impii facti oderunt sensum.  
 et imprudentes odibunt scientiam.



Prov. 1,23<sup>1</sup> καὶ ὑπεύθυνοι ἐγένοντο ἐλέγχους.  
 Responsorium: **et rei facti sunt** in cogitationibus suis  
 Valvanerabibel: et rei facti sunt traductionibus.  
 LUC-C Ath 25: et subiecti facti sunt obprobriis.  
 VIG-T trin 12: et obnoxii facti sunt incarcerationibus  
 Vulgata: Conuertimini ad correptionem meam.

Wir haben damit den Werdegang unseres Responsoriums aus einem altlateinischen Text der Proverbien unzweifelhaft erwiesen und konnten dabei die typische Arbeitsweise des alten Liturgen beobachten, der das Stück geschaffen hat. Liegt auch wirklich kein fortlaufender Bibeltext bei ihm vor, sondern ist es, wie Marbach schon zeigte, frei zusammengesetzt, so ist diese Komposition doch nicht auf einer so weiten, unübersehbaren Grundlage erfolgt, wie Marbach annehmen zu müssen glaubte.

Der Versikeltext aus Sap. 2,21 stimmt, da er einem deuterokanonischen Buch entnommen ist, mit dem Vulgatatext bis auf das *et* vor *excaecauit*, für das die Vulgata nach diesem Wort ein *enim* einschaltet, überein; unser Text mit *et* ist bei CY test. 2,14 nachweisbar, ohne *et*, aber auch ohne *enim* — gegen viele Belege mit *enim* — bei PS-CY mo 7 und bei COM<sup>AN</sup> apol. p. 148.

Alban Dold OSB (Beuron).

## Literaturbericht

unter regelmäßiger Mitwirkung von Urbanus Bomm OSB (Maria Laach), Lorenz Dürr (Freising), Robert Eckert SVD (St. Gabriel-Mödling), Hieronymus Frank OSB (Maria Laach), Louis Gougoud OSB (Farnborough), Odilo Heimig OSB (Maria Laach), Stephan Hilpisch OSB (Maria Laach), Theodor Klauser (Bonn), Johannes Kollwitz (Rom), Michael Kordel (Krakau), Anton L. Mayer (Freising), Laurenz Schmedding (Dorsten), Alexander Schnütgen (Berlin)  
bearbeitet vom **Herausgeber.**

Dieser Bericht umfaßt die liturgiewissenschaftliche Literatur des Jahres 1933 und Nachträge zu den früheren Berichten. Da die bibliographischen Angaben in den liturgischen Zeitschriften leicht zu finden sind, wurden einige Nummern zu genauerer Berichterstattung zurückgestellt. Am Schlusse des Bandes aber werden die eingelaufenen Bücher vorläufig aufgezählt. Absolute Vollständigkeit konnte und sollte nicht erreicht werden. Ergänzungen und Berichtigungen werden dankbar angenommen. Besprechungsstücke und Sonderabzüge bittet man an die Schriftleitung des Jahrbuchs für Liturgiewissenschaft (Maria Laach, Rheinland) zu senden.

Wenn die einzelne Nummer nicht unterzeichnet ist, stammt sie von dem Bearbeiter des ganzen Abschnitts.

Der Bericht über die Zeit von 1500 bis vor die Gegenwart ist nunmehr unter zwei Berichterstatte so verteilt, daß der eine die Zeit der Reformation, der andere die folgende Zeit behandelt. Diese beiden Berichte umfassen diesmal die Jahre 1932 und 33. Die Pastoraliturgik wird in dem Abschnitt „Allgemeines“ mitberücksichtigt.

---

### Allgemeines.

Von Odo Casel OSB.

I. Wesensbestimmung; Stellung zur Glaubenslehre, zur Frömmigkeit, zu Seelsorge, Erziehung, Kunst usw.

*La participation active des fidèles au culte.* Cours et Conférences des Semaines Liturgiques Tome XI (Louvain 1933). Die im Sommer 1933 in der Abtei Keizersberg zu Löwen gehaltene 16. liturg. Woche drehte sich um Begriff u. Praxis der aktiven Teilnahme der Gläubigen am Kulte. Damit stand der Sinn des allgemeinen Priestertums im Mittelpunkt der Betrachtung. Abt B. Capelle fragt: *Que faut-il entendre par „participation active“?* (S. 7—19). Er versteht darunter die äußere Gegenwart u. die Intention; letztere umschreibt er: „en accordant son âme à l'harmonieux mouvement de tous“. Sie muß 3 Eigenschaften haben: „1. Être aussi conforme que possible au sens véritable de l'acte liturgique posé. 2. Avec l'intention la plus

actuelle. 3. Avec l'attention la plus intense.“ Die 1. besteht in der „soumission ardente a la direction de l'Église“, in dem „effort constant pour conformer l'attitude intérieure de l'âme à la plénitude du sens authentique des actes du culte“. — Wird damit aber nicht die Lösung der Frage in die Anstrengung des Individuums verlegt? Worin besteht denn nun die Unterordnung unter die Kirche? Müßte man nicht vielmehr von dem Kultmysterium ausgehen, in dem Christus u. die Kirche d. h. die durch Taufe u. Firmung in die Kirche eingegliederten Christen zusammenwirken? Im NT gibt es nur noch einen Priester, u. die Glieder Christi sind als solche Priester. Es kommt also nicht zunächst auf die Anspannung des Willens, sondern auf das Sein in Christus an, das freilich zur Tätigkeit führen muß. Augustin sagt *De civ. Dei* 10,6: *Hoc est sacrificium Christianorum: Multi unum corpus in Christo. Quod etiam Sacramento altaris fidelibus noto frequentat ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re, quam offert, ipsa offeratur*; 10,20: *Christus Iesus... sacerdos est, ipse et oblatio. Cuius rei sacramentum quotidianum* (d. h. die tägliche Mysteriendarstellung) *esse voluit ecclesiae sacrificium, quae cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre*. Indem die Ekklesia im Mysterium das Opfer Christi immer wieder hinstellt, wird sie mit ihm zur Priesterin des NB, u. dahinter steht als die Gnadenwirklichkeit die durch Taufe u. Firmung geschenkte, pneumatistische Einheit der Ekklesia u. des einzelnen Christen mit dem Priester Christus, der durch seine Passion u. Erhöhung, wie es der Hebr. schildert, in die ewige Opfereinheit mit dem Vater einging u. seine Kirche mit dorthin führte. Diese einfache Idee der Schrift u. der Väter hätte dem Buche wohl größere Klarheit gegeben. Doch hören wir, was 3 Mitarbeiter über *L'idée du sacerdoce des fidèles dans la tradition* uns sagen. B. Botte OSB behandelt S. 21—8 *L'antiquité chrétienne*. I Petr. 2,4—9 hat nach ihm eine 3fache Erklärung gefunden: 1. eine metaphor., wonach der Gerechte durch den innern Kult Priester ist; es handle sich hier um ein bloßes Bild; 2. eine realist.-myst., die das Priestertum der Christen aus ihrer Einheit mit dem Hohenpriester Christus erklärt (Justin M., Augustin usw.); 3. eine realist.-rituelle, von B. so genannt, weil sie in Beziehung zur Salbung nach der Taufe gesetzt wird (Tertullian, die oriental. Väter, Ambrosius u. a.), wobei aber nicht von einem eigentlichen Priestertum geredet werden dürfe, vielmehr es sich um eine Weihe handle. — Sind diese 3 Bedeutungen aber im Grunde nicht ein u. dieselbe? Jedenfalls vermeidet man nicht die vom Vf. befürchtete „Unklarheit“, wenn man die einfache Idee der alten Kirche auseinanderreißt. Der Satz „Historiquement la participation des fidèles aux actes du culte ne repose pas sur une théorie de leur sacerdoce“ (S. 28) wird schon durch den Satz der röm. Chrismaweihe widerlegt: *ut spiritualis lavacri baptismo renovandis creaturam chrismatis in sacramentum perfectae salutis vitaeque confirmes . . . ut secundum constitutionis tuae sacramentum regio et sacerdotali propheticoque honore perfusi vestimento incorrupti muneris induantur*. (Der Text gehört ursprünglich nicht in die Chrismaweihe, sondern in die Präfation der *Missa Chrismatis*, s. Gelasianum I 40 p. 69 Wilson, erklärt aber nur die in der Weihepräfation vorhergehenden Worte *Christi tui, a cuius sancto nomine chrisma nomen accepit, unde unxisti sacerdotes, reges, prophetas et martyras tuos*...) Die Einheit der Christen mit dem Hohenpriester Christus ist keine Metapher, sondern Wirklichkeit. Damit ist nichts gegen das Amtspriestertum gesagt; vielmehr erhält dieses erst seine wahre Bedeutung im NT als sakramentale Darstellung des einen ntl. Priesters. Sehr schön sagt das Tridentinum, daß der Herr *dilectae sponsae suae Ecclesiae visibile relinqueret sacrificium*, dessen Darbringung er den Aposteln u. ihren Nachfolgern übergeben habe; *novum instituit Pascha, se ipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum* (Sess. XXII cp. 1). Deutlich zeigen diese Worte, daß die Kirche die wahre u. eigentliche Priesterin ist, die sich dabei des Dienstes der Priester bedient. Diese Lehre entspricht genau der Väterlehre. — Charlier OP behandelt *Les grands*

*docteurs scolastiques* (S. 29—39), die keine ausgesprochene Lehre über das Pr. haben, sondern es aus der Tradition übernehmen, es jedoch nur in einem uneigentlichen Sinne auffassen, da für sie nur der Priester ist, der die Euch. konsekrieren kann. Nach Thomas Aqu. jedoch haben die Gläubigen eine gewisse Teilnahme am Pr. Christi durch den Taufcharakter (III q. 63 a. 3 in corp.); denn die Sakramente geben nicht nur Gnade, sondern bestimmen auch zum Kulte (III q. 63 a. 6 ad 1 u. I. II. q. 102 a. 5), u. da der Kult vom Priestertum Christi sich herleitet (III q. 63 a. 3 in corp.), so steht jeder Getaufte in Verbindung mit dem Pr. Christi, u. diese ist nicht bloß passiv, sondern hat eine gewisse Aktivität; denn die ganze, durch die Taufe geeinte Kirche feiert die Messe d. h. die unblutige Fortsetzung des Kreuzesopfers. „L'Église offre avec Lui. Ce n'est plus seulement le sacrifice du Christ, c'est celui de toute l'Église, c'est-à-dire concrètement de tous les membres de l'unité ecclésiastique, donc de tous les baptisés“ (S. 38). Diese Feststellung wird aber vom Vf. selber wieder dahin abgeschwächt, daß die Gläubigen „adaptent leurs dispositions intérieures [!] a celles du Christ pêtre et victime“; es bleibt nur eine „intervention active médiate“ übrig, also „un sens dérivé, interprétatif, analogique“ des Pr. der Gläubigen. Diese Unklarheit setzt sich, wie A. Robeyns OSB: *Le Concile de Trente et la théologie moderne* (S. 41—67) sagt, in der Neuzeit fort. Das allg. Pr. wird zunächst rein metaphorisch genommen, dann aber in der französ. Mystik zu einer wirklichen Teilnahme an der Darbringung der Euch. erweitert, während die Konsekration dem sakram. Pr. vorbehalten bleibt. Die Tübinger Schule betont den organ. Kirchenbegriff u. damit das gemeinsame Opfer der Gläubigen in der Messe. In unsern Tagen sieht Vf. neben der metaphor. u. der „liturg.“ die „mystagog.“ Erklärung des allg. Pr., die die ganze Kultbetätigung des christl. Lebens als einen Ausdruck dieses Pr. betrachtet. Wohl von dieser sagt er, daß sie sehr geeignet sei, die Messe wieder zum Mittelpunkt des Lebens der Ekklesia u. des einzelnen Christen zu machen. Meint er damit die Mysterienlehre? Diese gibt allerdings, da sie Christus selbst als den eigentlichen Priester des NB hinstellt, auch den Gliedern Christi ein wahres u. eigentliches Pr., ohne das sakram. Amtspr. zu schmälern, da dieses ja notwendig ist, um in der Kraft Christi das Mysterium gegenwärtigzusetzen, dem sich die Glieder Christi aktiv, mystisch u. liturgisch anschließen können, wobei mystisch u. liturgisch nicht wie innen u. außen auseinanderfallen, sondern eins sind. Die *Synthèse et conclusion* von B. Capelle (S. 69—74) meint, es sei nicht gut, einen „unklaren“ Ausdruck anzuwenden, der auch nur eine „sekundäre“ Idee bezeichne; wesentlich sei das Dogma von der Kirche als *corpus Christi*. Demgegenüber möchte ich glauben, daß der Begriff des Pr. der Gläubigen im NT unentbehrlich sei. Freilich sollte er nicht zu sehr an die Euch. wie überhaupt die Liturgie als solche gebunden werden, sondern zunächst pneumatisch im Sinne der Christusbegriffen genommen werden; dann würde auch die Trennung in metaphor., myst., liturg. usw. Bedeutung aufhören u. keine Gefahr der Verwechslung mit dem sakram. Pr. mehr bestehen; der Kult ist die sichtbare u. öffentl. Verwirklichung der myst. Tatsache. Klemens Alex. hat dieses Pr. kurz u. tief ausgesprochen in den Worten: *ὁ θεὸς ἐκδότως ἀνενδεῖ τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα τοῖς πᾶσι παροσχήμενῳ, τὸν δ' ὑπὲρ ἡμῶν ἱερουθέντα δοξάζομεν σφᾶς αὐτοὺς ἱερεύοντες...* (Strom. VII 14,5). — Abt F. Cabrol OSB gibt histor. Notizen, *Comment nos pères participaient à la liturgie de la messe* (S. 75—94), um zu zeigen, daß die Gläubigen nicht bloße Zeugen des priesterl. Tuns waren. Eine tiefe theolog. Durchdenkung des Problems u. eine mit der Mysterienlehre sich eng berührende Lösung gibt E. Mersch SJ, *Tous prêtres dans l'unique prêtre* (S. 95—117). Man müsse dazu nicht die Gläubigen u. nicht die ordinierten Kultdiener zuerst ins Auge fassen, sondern Jesus Christus; durch ihn gibt Gott das Pr.: er ist als Gott-Mensch Priester, *fons totius sacerdotii* (Thomas III q. 22 a. 4c), *catholicus sacerdos* (Tertull., *Adv. Marc.* IV 9); weil er Lebensprinzip u. Einheitsprinzip für die Vereinigung der Menschheit mit Gott ist, ist er auch der universale



Priester. Sein Pr. gipfelt im Opfer des Kreuzes, wo er sterbend zur Gabe an Gott u. zur Gabe Gottes an die Welt wurde; infolge seiner myst. Einheit mit der Menschheit ist die ganze Menschheit in ihm geopfert u. geweiht. „Toute l'action créée est recapitulée dans l'Acte, l'acte absolu et par excellence, où l'Homme-Dieu agit, au maximum, en Homme-Dieu.“ Außer diesem Akt gibt es kein Opfer; alle andern Opferakte sind nur durch diesen wahre Opfer. Damit ist, wie wir oben schon bemerkten u. der Vf. richtig sagt, die Einheit von äußerem u. innerem, myst. u. liturg. Opfer hergestellt: „le sacrifice qu'est la vie chrétienne va avec le sacrifice eucharistique, et le sacerdoce de tous les fidèles va avec le sacerdoce des ministres ordonnés“. Wie das Leben Christi ein langes Opfer war u. sich im Tode vollendete, so ist das christl. Leben ein beständiges Opfer, das sich im Tode vollendet; dieser Übergang (Pascha) vom Tode zum Leben ist Jesus Christus in seinem Tode u. in der Euch. Messe u. kirchl. Pr. sind nichts anderes als die Vereinigung des Pr. Christi mit dem Pr. der Gläubigen. Denn deren Pr. d. h. ihr Opferleben ist nur möglich, wenn das Pr. Christi sich in ihm fortsetzt. Die Hinopferung Christi muß daher in einer ganz wirklichen Weise gegenwärtig bleiben, u. das geschieht in der Messe, u. zw. durch die Betätigung des kirchl. Pr. Zwischen das geschichtl. Opfer u. das dauernde myst. Opfer stellt sich das sakram. O. Die Messe ist das Kreuz als die beständig gegenwärtige u. wirksame Ursache des christl. Lebens; sie ist „le Calvaire lui-même, considéré dans son expansion“ u. verbindet Kreuz u. christl. Leben in Christus. „Aussi vraiment que le Christ demeure avec nous tous les jours, aussi vraiment l'acte ou il s'exprime lui-même au maximum est un acte qui demeure avec nous tous les jours. Il demeure, non sanglant, non visible, mais sacramentel; non nouveau et constatable, mais réel, aussi réel qu'autrefois, *sola offerendi ratione diversa* . . .“ In diesen u. den folg. Worten bekennt sich Vf. zur traditionellen Mysterienlehre. Die kirchl. Priester haben kein eigenes Pr., sondern sind nur Werkzeuge des einen Priesters; die Weihegnade gibt keine spezifisch priesterl. Heiligkeit, sondern die christl. Heiligkeit, d. h. die Berufung zum pneumat. Pr.; sie heiligen die Gläubigen in Christus. Diese sind dem gegenüber rezeptiv, aber nicht rein passiv; denn es ist ihr Opfer, das am Altare begangen wird. Die Teilnahme muß also vor allem innerlich sein; sie hört nicht auf mit dem Ende der Messe. Durch die Messe wird das Kreuz das christl. Leben, d. h. der Übergang aller Christen zum Leben. „Son sacrifice et son sacerdoce historiques, par son sacrifice et son sacerdoce sacramentels, se prolongent et se donnent leur plérome en un sacrifice et un sacerdoce mystiques.“ — Der 2. Teil des Buches handelt über die praktische Durchführung der akt. Teilnahme am Kult. Hanin nennt als „Disposition“ der *assistance parfaite a la messe* (S. 119—28) den Glauben, vernachlässigt darüber das objektive Element. A. Croegart bespricht *Les attitudes rituelles des fidèles au saint sacrifice* (S. 129—35), A. Veys *L'usage permis de la langue vulgaire, la situation en droit et en fait* (S. 137—52), G. Lefèbvre OSB *La question de la messe dialoguée* (S. 153—96), die er als die liturgischste Teilnahme an der stillen Messe bezeichnet u. deren Geschichte er gibt (S. 197—261), G. Dubuquoy, Simons, A. François OSB, J. Theissen *La participation active dans les paroisses*, u. zw. speziell die Bedeutung der akt. T. für den Apostolat, die zu überwindenden Hindernisse, die Methoden der Einführung u. die Requiemen. Die beiden letzten Beiträge geben gute Anregungen für die Förderung der akt. T. durch den Religionsunterricht u. über die Beziehung zur kath. Aktion; sie stammen von E. Moureau u. L. Picard (S. 263—280). Alle Vorträge stehen auf beachtlicher Höhe. [1]

**Dietr. v. Hildebrand**, *Liturgie und Persönlichkeit* (Salzburg 1933). Unter Absehung von allen histor. Gesichtspunkten u. Verzicht auf eine wesensmäßige Begriffsbestimmung betrachtet dieses wertvolle Buch die Lit. in ihrer heutigen Gestalt, untersucht ihre innere Struktur und findet in ihr typische geistige Grund-

haltungen, die entscheidend für die Bildung der menschl. Persönlichkeit sind. Auf dem Boden einer rein christlich orientierten Wert- und Wesensschau erblickt Vf. die Welt der Lit. in ihrer göttl. Wertfülle, die durch ihren Geist der Ehrfurcht u. Gemeinschaft, der liebenden Wertantwort, der inneren Wachheit und weisen *discretio*, durch ihr ganz kontinuierliches u. organisches Gefüge u. durch ihren Geist des Klassischen den Menschen, der in und aus ihr lebt, zum Bilde Christi umgestaltet u. damit zur Persönlichkeit formt; denn nur der Mensch, in dem Christus lebt, ist volle Persönlichkeit. Damit soll aber die Lit. nicht etwa zu einem pädagog. Hilfsmittel gestempelt werden, das man bewußt zur Persönlichkeitsbildung ausnutzen könnte. Vielmehr wird immer wieder betont — u. gerade darin scheint uns der große Wert des Buches zu liegen —, daß nur freie, liebende Hingabe an die Welt des Göttlichen und Ewigen, in die uns die Lit. eintreten läßt, diese Umwandlung bewirkt, daß unser einziges Tun in dieser Hingabe bestehen kann in dem „Sich-der-Sonne-Gottes-Aussetzen“, dem „Sichleermachen für das in der Taufe uns eingepflanzte göttliche Leben“, „daß nicht wir aus unserer Kraft Christus in uns nachbilden können, sondern daß der Herr uns umbilden muß“ (S. 172). Wichtig sind in dieser Beziehung bes. die beiden letzten Kap., die das organisch Gewachsene, das Klassische der Lit. herausstellen, sie als die Frömmigkeitsform des Christen sehen, in der alles subjektiv Verkrampfte des einzelnen gelöst wird, der Mensch zur „Konformität mit dem objektiven Logos“ gelangt u. ohne willkürlich gesetzte Akte, durch organisches Weiterschreiten aus der Natur in die Übernatur zur vollkommenen Persönlichkeit ausreift. Bemerkenswert ist dabei die Erkenntnis, daß die anderen Frömmigkeitsformen in der richtig verstandenen u. gelebten Lit. mitenthalten sind, daß „der organische Mutterboden für alle Aszese die in der Lit. enthaltene Konfrontation mit Gott, der organische Mutterboden für alle Mystik das in der Liturgie vollzogene Mysterium ist“ (S. 194). Im Ganzen ist, was Klarheit der Darlegung und Durchsichtigkeit des Stils angeht, zu sagen, daß der Geist der Klassizität, den Vf. in der Lit. durchgehend findet, auch seinem Buche aufgeprägt ist, das sich dadurch am besten als eine klassische Schöpfung auf dem Gebiet liturg. Schrifttums ausweist. Ae. L. [2]

Abt Ildefons Herwegen, *Von christlichem Sein und Leben. Gesammelte Vorträge* (Berlin 1931) enthält eine zwanglose Folge von Vorträgen, die Vf. bei verschiedenen Anlässen gehalten hat. Sie sind getragen von dem Bestreben, das dem Vf. innerste Anliegen ist, das Leben des heutigen Christen wieder zur Einheit mit Christus u. der Kirche zurückzuführen. Der 1. Vortrag kennzeichnet in liebevollem Eingehen auf zahlreiche praktische Einzelfragen die hiernach erforderliche Einstellung des deutschen Katholiken zur Kath. Aktion: „Kath. Aktion hat zur lebensvollen Voraussetzung die Durchdringung unserer Zeit mit Christi Geist: Formung des menschlichen Geistes durch den Geist Christi“ (S. 10). Die folgenden Vorträge (*Die Weihe der Volksgemeinschaft durch die Kirche, Das katholische Bildungsideal*) zeigen die Kirche als die wahre christl. Volksgemeinschaft, in der allein wir durch die Gemeinschaft der Mysterien das richtige Verhältnis zu allen natürlichen Seinsordnungen, zu Familie u. Staat, erlangen. Weitere Vorträge behandeln in der stets gleichen, dem Vf. eigenen warmen, begeisternden Art versch. Gegenstände wie die Bedeutung u. Verwendung der Hl. Schrift als des „symbolischen“, „vom Hl. Geist geformten Gottesworts“ (S. 93 f.) in der Lit., das Wesen der Kirche als des Urbilds der christl. Frau, die Bedeutung des hl. Bonifatius in seiner vollkommenen Eingliederung in das *corpus Christi mysticum*, durch die er zum wahren Nachfolger der Apostel wird, das Werk der hl. Hildegard in ihrer Stellung an der Schwelle vom MA zur Neuzeit. Der letzte Vortrag *Die Innenwelt des christlichen Künstlers* stellt die Forderung, daß der Künstler sich bei seinem Schaffen wieder nach altchristl. Muster an dem objektiven Geist der Lit. orientiert u. so aus dem Gemeinschaftsgeiste für die Gemeinschaft schafft. O. Ha. [3]

**Jakobs-Cleven**, *Ihr seid der Leib Christi* (Leutesdorf 1933). Unter dem Gesichtspunkt des Titels stellt Cl. Auszüge aus Artikeln zusammen, die † Pastor Jakobs 1925—1931 in seinem Kirchenblatt veröffentlichte. Dann spricht der „Pastor“, wie er sich selbst immer nennt, als der „Gute Hirt“ und Vater zu seiner Gemeinde, immer gütig u. gewinnend, nie verletzend. Er weiß sich als ihr Seelsorger mit ihr lebendig verbunden, weil er ihr Priester und Liturge ist. Er weiß, daß ihre Lebensquellen nicht in bloßer Dogmatik und Moral, noch weniger in der Apologetik, sondern in der Liturgie verborgen sind. Und die Lit. sieht er in ihrem Wesenhaften, im Mysterium als der „neuen himmlischen Lebenswirklichkeit“. Aus dieser Einstellung schreibt er als Mann der Praxis über Christus u. die Kirche, die Messe, die Sakramente und das Kirchenjahr, das christl. Leben, die Familie, Pfarrei u. Volksgemeinschaft, Caritas u. Kunst. Wohl muß er auch über nicht liturg. Volksandachten (Tabernakel, Rosenkranz) sprechen, bezeichnet aber dabei das Nebensächliche als solches u. stellt die Verbindung mit dem Wesentlichen her. — Die Anmerkungen des Hg. wirken gegenüber der Weitherzigkeit des Vf. zuweilen störend. Auffallend ist auch, daß die „Einleitung“ Schriften „über das Mysterium“ aufzählt und die eigentl. Quelle, aus der J. schöpfte, verschweigt. S. St. [4]

**R. Pierret**, *La prière liturgique* (Bon Pastor 14 [1933] 100—18). Das lit. Gebet als Gebet der Kirche u. Christi, seine überragende Bedeutung im Leben der Kirche u. sein sozialer Charakter. Die Messe als Zusammenfassung der christl. Lit. J. V. [5]

**F. García**, *Renacimiento litúrgico* (Religión y Cultura 21 [1933] 334—53; 22 [1933] 29—44; 321—31). Über die leitenden Ideen der modernen lit. Bewegung u. bes. über das Werk Guardinis. J. V. [6]

**L. Fendt**, *Die Bedeutung der Liturgie für die Persönlichkeit und die Arbeit des Predigers* (Das Heilige u. die Form. Beihefte zur Mschr. f. Gottesd. u. kirchl. Kunst 7; Göttingen 1930). „Alles Handeln im Christentum empfängt sein entscheidendes Vorzeichen durch die Auffassung, welche der Handelnde . . . von der Kirche hat.“ „Ist die christl. K. bloß eine Folge . . . des einstigen Auftretens Jesu Christi — oder ist die chr. K. der bis an das Ende gegenwärtige Christus selbst?“ Im 2. Falle ist „der Handelnde vom Christus erfaßt, gehalten u. in Tätigkeit gesetzt, er handelt 'kirchlich', weil Christus ihn hat durch die Kirche“. Bei der „Folge“-K. handelt der Mensch, bei der „Christus“-K. Christus. „Entweder wirkt Christus das Wunder der Erlösung Tag für Tag weiter, oder es gab nie ein eigentliches Erlösungswunder, u. alles ist mehr ein in religiösen Formeln ausgedrücktes Menschentum gütigster, reinsten, vorbildlichster Art.“ Diese einleitenden Sätze zeigen die Fruchtbarkeit der in dem Vortrage vertretenen Auffassung. Für das Urchristentum war das kirchl. Handeln ein Handeln in Christus, im hl. Geiste; bes. gilt dieses „Liturgieren“ von den in der Versammlung Handelnden. Wenn Vf. sagt, daß der ewige Christus alle Versammelten ordiniert, so gleicht er das durch den Satz aus: „Der monarchische Episkopat ist die Garantie für die Versammlung in Christo.“ [7]

**K. Adam**, *Jesus Christus* (Augsburg 1933). Die Meisterschaft des Vf., die Ergebnisse der bibl. u. dogmat. Wissenschaft in einer schönen u. dem modernen Menschen angepaßten Weise auch dem Laien nahezubringen, bewährt sich auch in diesem Buche, das allerdings nicht vom Blickpunkt der Liturgie die Gestalt des Herrn betrachtet, sondern von seiner menschlichen Erscheinung ausgeht. „Denn nicht darin besteht das Geheimnis Christi, daß er Gott ist, sondern daß er Gott mensch ist. Nicht darin liegt das große Wunder, das Unglaubliche, daß im Antlitz Christi die Herrlichkeit Gottes aufleuchtete, sondern daß Gott wahrer Mensch wurde, daß Er, der Gott, in der Gestalt eines Menschen erschien. Es handelt sich in der christlichen Botschaft nicht um ein Heraufsteigen des Menschlichen bis zu den Höhen des Göttlichen, um eine Verklärung, Vergöttlichung, Vergottung der Menschennatur, sondern um ein Herabsteigen der Gottheit, des göttlichen

Wortes bis zur Sklavengestalt des rein Menschlichen. Das ist der Kern der urchristlichen Verkündigung: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt“ (Jo 1, 14). „Er entäußerte sich selbst, nahm die Natur des Knechtes an, ward den Menschen gleich, im Äußeren wie ein Mensch erfunden“ (Phil 2, 7). Darum ist die Feststellung, daß Christus voller, ganzer Mensch ist, daß Er bei aller Wesensverbundenheit mit der Gottheit nicht nur einen menschlichen Leib, sondern auch eine rein menschliche Seele, ein rein menschliches Bewußtsein, ein rein menschliches Wollen, ein rein menschliches Gefühlsleben hatte, daß Er in einem vollen und wahren Sinn wie einer aus uns wurde, ebenso bedeutsam wie die andere, daß dieser Mensch Gott ist. Ja, genau gesehen, empfängt das Wort von der Gottheit Christi erst von diesem anderen Wort: Christus ist voller ganzer Mensch, seine spezifisch christliche Prägung und seinen spezifisch christlichen Gehalt . . . Die Menschheit Christi hat vielmehr ihren eigenen selbständigen Gehalt und ihre eigene selbständige Funktion . . . Der Ort des christlichen Interesses ist in dieser Weltzeit, genau gesehen, nicht die Sphäre der Gottheit, nicht der vorzeitliche Logos für sich allein, sondern dieser Mensch Jesus . . .“ (S. 9—13). Liest man diese Sätze, so könnte man zunächst an ein Übergewicht der humanist. Betrachtung Jesu glauben u. sich fragen, weshalb die Zitate nicht fortgesetzt werden: „und wir schauten seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit, wie sie dem Eingeborenen des Vaters zukommt“; „deshalb hat Gott ihn hoch erhöht und ihm den Namen über allen Namen gegeben . . . Kyrios“. Im Verlaufe des Buches aber wird das ausgeglichen u. die Gottheit des Herrn in ihrer ganzen Bedeutung anerkannt. Dadurch nähert sich das Buch dem Christusbild der Liturgie, die als Mysterium ganz im Sinne Pauli u. des Johannes in erster Linie den Kyrios schaut, aber darüber sein irdisches Leben im Fleische nicht übersieht, wohl aber das Kreuz im Lichte der Auferstehung betrachtet (vgl. etwa die ersten Verse des Röm. u. dazu bei Adam S. 294). [8]

**Ew. Burger, *Der lebendige Christus. Die theologische Bedeutung der Auferstehung und Erhöhung Christi*** (Tüb. Stud. z. systemat. Theol. hg. von Heim u. Wehrung 2. Heft; Stuttgart 1933). Das Buch stellt die Frage nach dem lebendigen Christus in der Gegenwart u. in der Theologie des 19. Jh. u. geht deshalb zunächst den Weg der Besinnung auf die ntl. Botschaft vom erhöhten Herrn. Da die wirkende Gegenwart des Kyrios Christos in der Ekklesia der innerste Kern der von unserm Jb. vertretenen Mysterientheologie (Kultmysterium) ist, so begrüßen wir dieses Buch, das wieder ein Zeugnis für die Rückkehr der Theologie zu den Quellen der Offenbarung bedeutet. Die Besinnung auf die Wirklichkeit des erhöhten Herrn ist, wie die Einleitung sagt, gefordert durch das Bekenntnis, durch die christl. Feste Ostern u. Himmelfahrt, durch die Schrift, die in ganz realist. Weise von jener Wirklichkeit redet. Während die neuere Theologie in einseitiger Weise am Kreuze orientiert ist, weiß die Frömmigkeit sehr wohl um die Bedeutung des lebendig-gegenwärtigen Christus; denn sie lebt nicht allein vom Geschichtlichen, sondern in erster Linie von dem, was ist u. jetzt geschieht. Die Anziehungskraft der „Christengemeinschaft“ beruht auf dem Erlebnis des gegenwärtigen Christus im Kulte. „Vollends die kath. Kirche hat in grandioser Weise die wirkliche Gegenwart des erhöhten Christus in ihr theolog. Denken u. kult. Handeln aufgenommen; sie kommt im Herzstück der kath. Frömmigkeit, in der Messe, zu großartiger Darstellung . . .“ Die östl. Kirche gründet sich auf dem pneumat. Christus, u. die anglikan. u. schwed. Theol. betonen den eucharist. Christus bzw. Christus als Kyrios u. Pneuma. Auch im deutschen Protestantismus ist die christolog. Lage gekennzeichnet durch die Abkehr vom Liberalismus, Historismus; dadurch entsteht die Gefahr der Entwertung des Historischen, der gegenüber die Person Christi „als eine Wirklichkeit eigener Art jenseits von Historismus u. Rationalismus“ festgehalten werden muß. Die heutige geistige Situation wird gegenüber dem Vorrang des Denkens, des „Geistes“, durch das Streben nach der „Existenz“ bestimmt. „Was



bedeutet Christus nicht nur für das Denken, sondern für die Existenz, gibt es ein Sein des ganzen Menschen „in Christus“? Was bedeutet Christus nicht nur als vergangene Größe, sondern in der unmittelbaren Gegenwart, gibt es einen „Christus heute“? „Die Existenzphilosophie sucht den Menschen in seiner Totalität zu erfassen u. befreit das Ich aus seiner Isolierung. Zu seiner eigentl. Existenz kommt der Mensch nur durch persönl. Begegnung, durch Gemeinschaft: den persönl. Christus, den Leib Christi. Der Säkularismus kann nur durch das Regnum Christi überwunden werden. — Im NT, dem der I. Teil der Untersuchung gewidmet ist, ist Christus eine histor. u. eine zukünftige Größe, aber als der Erhöhte auch eine Größe der Gegenwart. Der ntl. Glaube ist Glaube an die Person Jesu u. gründet sich auf die Auferstehung. Das persönl. Sein Jesu in der transzendenten Wirklichkeit wird in der Urgemeinde ausgedrückt durch das Sitzen zur Rechten Gottes, womit ihm die transzendente Seinsweise Gottes zugesprochen wird, u. durch den Titel „Herr“, der den gegenwärtig Wirksamen nach seinem persönl. Charakter bezeichnet; schließlich wird das dynam. Moment durch den „Namen Jesu“ = Wirklichkeit des auferstandenen Christus ausgedrückt (dabei fällt die wichtige Bemerkung S. 36, daß der moderne Mensch geneigt ist, „das realist. Denken, das von den relig. Wirklichkeiten wie von gegenständlichen Gegebenheiten redet, als magische oder dingliche, jedenfalls abergläubische Frömmigkeit zu beurteilen, ohne zu bedenken, daß seine begriffliche, vergeistigte Erfassung ebenso wenig adäquater Ausdruck der relig. Wirklichkeit ist“); der lebendige Christus gibt den hl. Geist u. ist dessen Norm. — Das Grundproblem des im übrigen mit der ntl. Christologie übereinstimmenden Paulus bestand darin, die Existenz des Christen in das Geschehen Christi hineinzunehmen, so daß es ein Geschehen für ihn war, daß er mitstarb u. mitauferstand. Dazu dienen vor allem die Begriffe des Leibes u. des Pneumas Christi. Christus ist als Pneuma Geistwesen u. Gottesgeist. Pn. ist zugleich konkrete, in der Welt gegenwärtig wirksame Wirklichkeit u. göttliches Wesen, das von oben ist, ist Mittlerschaft zwischen irdischer Wirklichkeit u. göttl. Transzendenz. „Mystik“ ist das nicht, weil es sich nicht um den Geist des Menschen handelt, der mit Gott in Verbindung tritt, sondern um den persönl. Geist Christi. Zwischen Christus u. Christen besteht eine geistleibl. Gemeinschaft, die durch die Taufe zustande kommt. Getauft werden, heißt mit Christus sterben zum neuen Leben. Es handelt sich nicht um ein Gleichnis, sondern um reales Geschehen, ein Hineinversetztwerden in die Wirklichkeit des gestorbenen u. auferstandenen Christus; die Gemeinschaft des Leibes Christi wird im Herrenmahl gefeiert. „Ohne die Vorstellung des verklärten Leibes des erhöhten Herrn, der pneumat. Leiblichkeit Christi, an der die Christen teilhaben, bleibt der Sinn des paulin. Herrenmahls verschlossen“ (S. 54). Bei dieser Geistleiblichkeit geht es nicht um natürliche Stofflichkeit, sondern um die konkrete, transzendente Wirklichkeit des leb. Christus. Das Denken Pauli ist „mythisch“ d. h. steht jenseits des Gegensatzes von einmalig-zufälliger Geschichte u. allgemein-gültiger Idee, bezeichnet ein Geschehen, das gültig ist, weil wir in dieses Geschehen eingeschlossen sind. Außerdem hat Christus für Pl. eine metaphys., kosmische Bedeutung, ist Mittler der Schöpfung, Grund alles Seins, Vollender des Kosmos. Die Christuswirklichkeit ist paradox, da sich dieselbe Wirklichkeit in der anschaulichen Welt als Kreuz, in der Welt des Glaubens als Erhöhung zeigt; dialektisch durch die Spannungseinheit, die nur im Glauben erfaßt werden kann. — Im Joh.-e.v. wird vor allem die Transzendenz des erhöhten Christus durchdacht; aus der Hinaufbewegung von Ostern u. Himmelfahrt wird das ewige Sein des Sohnes; als der Erhöhte ist er derselbe, der er ewig war. Joh. gibt kein „Leben Jesu“, sondern eine „Geschichte des Christus“ u. damit die sachlich richtige Darstellung, das „pneumat. Evangelium“ (Klemens Alex. bei Eusebios, KG VI 14, 7). Die Auseinandersetzungen mit den Juden über die Gottessohnschaft setzen einen Christuskult voraus; die Kp. über Taufe u. Abendmahl sind nur vom

Sakrament der christl. Gemeinde aus zu verstehen. Neben dem transzendenten tritt das persönliche Moment stark hervor; die Person Christi ist Wahrheit u. Leben u. Offenbarung. Die Gemeinschaft mit Christus ist nicht „Mystik“, sondern gründet sich auf Wort u. Sakrament. Die Sakramente sind für Joh. wichtig u. beruhen auf dem transzendenten Realismus. „Der erhöhte Herr ist ihm eine lebendige geistliche Wirklichkeit, die in der Feier des Abendmahls gegenwärtig u. wirksam ist“ (S. 87). In der Auseinandersetzung mit griech. Metaphysik u. jüd. Theologie kommt Joh. aus der Offenbarung heraus zur Logoslehre: Jesus Christus ist das ewige Wort u. die gegenwärtige Wirklichkeit Gottes selbst. Die Erhöhung des Herrn verbindet Ev. u. Apokalypse: Der Menschensohn ist Herr der Gemeinden; als geschlachtetes Lamm ist er zum Throne Gottes erhöht u. wird angebetet. Hebr. schildert die Erhöhung als den Weg des Hohenpriesters in das Allerheiligste; Christus ist Hohepr. dadurch, daß sich mit seinem Tode seine Erhöhung verbindet; die Himmelfahrt des Christus erschließt den Heilsweg des Christen, ist zugleich Vorbild für die Nachfolge, Erhebung des Glaubens u. des Gottesdienstes in die himml. Wirklichkeit. Der II. Teil (S. 112—174) zeigt, daß im 19. Jh. die Lehre vom erhöhten Herrn das Kennzeichen der biblisch orientierten Christologie innerhalb der protest. Theol. war, die sich vom Rationalismus u. Idealismus, Historismus u. Positivismus abwendete u. sich zur Rezeptivität gegenüber der transzendenten Wirklichkeit bekannte. Die dogm. Darstellung muß darüber hinaus *Die theol. Bedeutung des lebendigen Christus* (Teil III S. 175—289) erforschen. Dem ntl. Glauben kommt es auf die Person Christi an; im persönl. Verkehr mit dieser erschließt sich die Transzendenz Gottes. Der christl. Glaube gründet sich auf die geschichtl. Offenbarung in Christus, d. h. nicht auf ein allgemeines Prinzip oder auf eine histor. Wirklichkeit im wissenschaftl. Sinne, sondern auf eine zugleich geschichtl. u. gegenwärtige Wirklichkeit, was nur bei der Wirklichkeit des leb. Christus zutrifft, u. zw. im Glauben durch den hl. Geist. Der Weg geht vom Glauben zur Geschichte, vom leb. zum histor. Christus. Die Gewißheit der Auferstehung ist die unmittelbare Gewißheit des Glaubens: Ostern ist das erste Fest der Christen. Subjekt der Heilsgeschichte ist die geschichtlich-übergeschichtl. Person des leb. Christus. Der leb. Christus ist auch der Sinn der Schrift; in ihr begegnet er uns durch den Geist. Das AT muß in Christus gesehen werden. Ziel der ntl. Exegese ist die Erfassung der Wirklichkeit des leb. Christus. Das NT bezeichnet die Wirklichkeit des leb. Christus, die ebenso transzendent wie innerlich ist, als pneumat. Wirklichkeit; sie ist eine spezifische W. u. gehört einer besonderen Dimension an, jenseits der Gegensätze von Ich u. Du, von Vergangenheit u. Gegenwart, von Bestimmung u. Freiheit. Bei der Betrachtung des Verhältnisses zur Existenzphilosophie (es ist nicht möglich, hier den ganzen Inhalt des Buches auszubreiten; wir beschränken uns daher auf einige Hinweise für unsere Zwecke) gibt Vf. den wichtigen Hinweis, daß die Erfassung der ganzen Existenz von entscheidender Bedeutung für die Theologie ist: Das Pneuma umfaßt die ganze menschl. Existenz. „Im Idealismus hat sich die Verwechslung von Geist u. heiligem Geist, von Idee u. Pneuma verhängnisvoll ausgewirkt. Die Existenzphilosophie zwingt die Theologie, das Pn. wieder als totale Bestimmung zu erfassen . . .“ (S. 221). Nur durch die Person Christi wird der Mensch in seiner Ganzheit aufgerufen, jedes System menschl. Denkens ausgeschaltet. Die christl. Verkündigung führt von der gegenständlichen Gegebenheit des geschichtl. Jesus weiter zur Innerlichkeit u. Unendlichkeit des leb. Christus, kehrt aber von dieser immer wieder zurück zur geschichtl. Gegebenheit des Gekreuzigten. Das Pneuma lehrt im geschichtl. Jesus den übergeschichtl. Christus erkennen (I Kor. 12,3) u. den übergeschichtl. Christus als den fleischgewordenen bekennen (I Joh. 4,2). Die Christuswirklichkeit darf nicht mit dem Ich des Menschen verwechselt werden, sondern steht ihm „gegenüber“, ist aber nicht ein gegenständliches „Gegenüber“ u. kann nur im Glauben erfaßt werden.

Der leb. Christus des Glaubens ist eine pneumat. Wirklichkeit; von dem pneumat. Sein in Christus aus ist der Glaube an die Gottheit Christi zu verstehen (vgl. Röm. 1, 3); der Christenstand besteht darin, daß wir an der pn. Wirklichkeit des leb. Christus teilhaben, der wie Gott allgegenwärtig u. allmächtig ist, in göttl. Transzendenz zur Rechten Gottes sitzt u. zugleich in uns ist, die Totalität unserer Existenz erfaßt. Von hier aus ist auch das Wesen der christl. Gemeinde zu verstehen. Das Gebet zu Christus ist eine Hinwendung der ganzen Existenz zur transzendenten Wirklichkeit Christi. Echte Nächstenliebe gibt es nur in der Liebe zu Christus. Rechtfertigung u. Heiligung beruhen auf der Hingabe des ganzen Ich an das Du Jesu Christi; in der neuen Existenz des Christen ist nicht mehr er, sondern Christus das Subjekt. Christus lebt aber nicht nur in Gebet u. Liebe, sondern auch im Wort u. Sakrament u. in der Gemeinschaft der Christen. Die Kirche ist eine Glaubenswirklichkeit, das gegenwärtige Leben des Christus unter den Menschen. „Die Gemeinde vergegenwärtigt sich im Gottesdienst, was sie zur Gemeinde macht: die Wirklichkeit des leb. Christus“ (S. 259). Dieser ist uns gegenwärtig im Schriftwort u. im Sakrament; dieses unterscheidet sich von der Predigt durch die leibl. Gegenwart des leb. Christus. „Die Menschwerdung Christi setzt sich fort im Sakr. . . Im Abendmahl sind wir gleichzeitig mit der Menschwerdung Christi . . .“ Die Wirklichkeit des leb. Christus ist das Wesen des christl. Sakr. In Taufe u. Abendmahl wird der Glaubende mit seiner ganzen Existenz in die Wirklichkeit des leb. Christus hineingestellt“ (S. 263 f.). Die christl. Gemeinde ist existentielle Gemeinschaft zu mehreren, die auf der Existenz des leb. Christus beruht. — Der letzte Abschnitt zeigt, wie die Erhöhung Christi die Möglichkeit einer christl. Metaphysik eröffnet, die nicht Spekulation, sondern Zeugnis des Glaubens ist u. auf dem bibl. Realismus beruht, dessen leb. Christus sich weder mit einer immanenten Wirklichkeit noch mit einer abstrakten Transzendenz deckt, sondern spezifisch-pneumat. Wirklichkeit ist. Dem Christen ist die eigentl. Geschichte Heilsgeschichte; Schöpfung u. Erlösung, Natur u. Gnade finden ihre Einheit in Christus. — Unsere kurze Inhaltsangabe wird genügen, um zu zeigen, wie sehr die ntl. Lehre vom leb. Christus, die die Grundlage des Kultmysteriums u. der kultischen Frömmigkeit bildet, gerade aus dem tiefsten Streben unserer Zeit heraus wieder auflebt. Sie ist übrigens keineswegs, wie Vf. anzunehmen scheint, der kath. Lehre entgegengesetzt. Auch die kath. Kirche steht unter dem Kreuz u. ist in der Welt verborgen u. in ihrer wahren Gestalt nur dem Glauben sichtbar. Sätze auf S. 245, 258, 261 sind demgemäß zu verbessern (das *opus operatum* schließt den Glauben keineswegs aus, sondern behauptet nur die Zuwendung der Gnade ohne unser Verdienst; vgl. des Vf. Darlegung S. 265).

**F. Jürgensmeier**, *Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Äszetik* (Paderborn 1933; 1934<sup>2</sup>). Mit den liturg. Erneuerungsbestrebungen ist auch das Interesse für die Idee des *Corpus mysticum* (= C. m.) Christi wieder lebendig geworden u. das Bestreben, das ganze christl. Leben wieder einheitlich aus ihr zu gestalten. Für das Gebiet der Asketik hat dies systematisch das vorlieg. Buch übernommen. Es legt im 1. Hauptteil die bibl. u. dogm. Lehre vom C. m. dar u. behandelt im 2. das eigentliche Thema: das Werden, Wachsen u. die Vollendung des übernatürl. Lebens in den Gliedern des C. m., wie es dessen Idee entspricht. Klar zeigt es, daß eigentlich alle wahre christl. Askese auf diesem Prinzip aufbauen muß, u. führt diesen Aufbau durch, was bei dem heutigen Individualismus u. der Zersplitterung auf diesem Gebiet freudig zu begrüßen ist. Es läßt auch keinen Zweifel darüber, daß manche heutige asket. Methoden mit der Idee des C. m. wenig zu tun haben. — Über die Zweckmäßigkeit der Disposition in den Unterabteilungen dürfte man streiten, weil die konkreten Grundlagen dieser Askese, z. B. die Eucharistie, die doch die Wesensmitte des C. m. ist, zu sehr getrennt behandelt u. so in ihrer zentralen Bedeutung zu wenig schaubar werden. Bedauern möchte man, daß J. von

einer Darstellung der Väterlehre absieht; eine theolog. Behandlung nach Väterart wäre m. E. der Darstellung des hl. Paulus kongenialer gewesen; so sieht man sich nach Abschluß der bibl. Lehre in eine ganz andere, abstrakte Denkweise versetzt. Oder es hätte auf eine besondere dogm. Darlegung verzichtet werden können, da die bibl., wenn sie philologisch genauer herausgearbeitet würde, dogm. Klarheit beanspruchen dürfte, wenn sie sich auch nicht in Ausdrücken der Schule bewegt. Auf manche Unklarheiten (z. B. wird S. 254 die Identität der Messe mit dem Kreuzesopfer festgestellt, S. 286 jede Messe ein neues Opfer genannt) möchte ich nicht näher eingehen; sie werden von selbst verschwinden, wenn das im folgenden Gesagte in ferneren Auflagen berücksichtigt wird. — Wir freuen uns über das Buch, weil wichtige Grundsätze, die von der liturg. Bewegung von Anfang an betont worden sind, auch hier ausgesprochen werden. Nicht ganz glücklich erscheint uns allerdings das über die liturg. Bew. Gesagte (z. B. S. 142 ff., 147 f., 158 f.). Es wird sowohl der liturg. Bew. wie auch dem Totalitätsanspruch der Liturgie u., wie mir scheint, auch dem wahren Wesen des C. m. nicht gerecht. Was die liturg. Bew. betrifft, so berührt es schmerzlich, daß der Mysteriengedanke, um dessen wissenschaftl. Begründung sich anerkannte Autoren jahrelang bemüht haben — u. bisher ist es keinem Gegner gelungen, den Traditionsbeweis zu entkräften — u. den sie als das Wesentliche der Liturgie aufgezeigt haben, hier ohne Begründung mit der Behauptung abgetan wird, es sei, um die Gläubigen mit der liturg. Frömmigkeit bekannt zu machen, „durchaus nicht nötig, den Begriff 'Mysterium' und damit die 'Mysterien'-Frömmigkeit einzuführen“ (142). Die Grundsätze, die J. als „müßte“ für die liturg. Bew. angibt, hat diese längst befolgt, soweit sie dem wahren Wesen des C. m. entsprechen. Sie verwirft die persönliche Frömmigkeit u. Askese nicht, sondern fordert sie, freilich eine solche, die vom Geiste des C. m. u. daher vom Geiste der Liturgie ist. Nur macht sie nicht die Trennung zwischen Liturgie u. Askese, wie J. sie einführt, weil auch die Liturgie diese Trennung nicht kennt. Wahrhaft christl. Askese ist sakramentale Ethik. Die Mahnung, „die liturg. Frömmigkeit darf sich nicht begnügen mit gefühlsmäßigen und ästhetischen Erlebnissen“, dürfte überflüssig sein; eine solche Frömmigkeit ist von der liturg. Bew. nie als liturgisch anerkannt worden. Es wäre wünschenswert, daß bei den kritischen Bemerkungen über die liturg. Bew. die konkreten Fälle u. Autoren genannt werden, um nicht die ganze Bew. zu treffen. — Was die Liturgie betrifft, so scheint mir ihr Wesen u. ihr Totalitätsanspruch (in dem Sinne, daß sie das ganze christl. Leben in ihren Bereich zieht u. ihm das Gepräge gibt) nicht genügend gesehen zu sein. Liturgie ist nach J. „die Kulthandlung, die der Gesamtorganismus des m. L. Christi, die Kirche, vollzieht“. Diese Definition bestimmt ihr Objekt von außen her, es fehlt ihr das innere Wesensmerkmal, auf das schon oft hingewiesen wurde (zuletzt in „Bibel und Liturgie“ 8. Jg. S. 173; dort wurde es kurz bezeichnet als die liturg. Idee, u. diese ist als „Heilsplan“ von Gott geoffenbart). Sie beschränkt u. erweitert auch z. T. das Liturgische, also auch das Sakramentale auf die offiziellen Kulthandlungen der Gesamtkirche u. übersieht, daß diese Kulthandlungen, je mehr die einzelnen Gläubigen an ihnen Anteil haben sollen, desto mehr ihre Voraussetzungen in deren Gesamtleben haben u. ihr ganzes Leben gestalten müssen; übersieht, daß das gesamte Leben des Christen von der Taufe bis zum Tod durch das Mysterium ins Sakramentale erhoben wird, daß es daher um so fruchtbarer ist, je mehr es sich bewußt auf das Sakramentale einstellt oder — was dasselbe ist — je mehr der Christ aus der Liturgie lebt. Auf Grund seiner Definition der Liturgie kommt J. zu der Behauptung, das Prinzip der liturg. Frömmigkeit allein genüge nicht (147). Das könnte nur dann richtig sein, wenn die Liturgie unfähig wäre, alle Bereiche des Lebens zu erfassen u. mit der Weihe des Mysteriums zu erfüllen. Nach J. setzt die Lit. die Gemeinschaft voraus (158 f.). In Wirklichkeit wird die Gemeinschaft des C. m. nur durch die Lit. (Taufe, Eucharistie, Priesterweihe, Ehe)



in ihrem Sein erhalten, also immer wieder neu geschaffen, u. könnte ohne Liturgie nicht fortbestehen. Damit ist schon gesagt, daß auch das Wesen des C. m. im Zusammenhang mit der Liturgie nicht klar genug dargestellt ist. Nach J. erscheint das C. m. als eine Größe, die unabhängig von der Liturgie besteht, in der das Sakramentale seinen Platz und sein Recht nur neben dem Asketischen hat u. nicht auch darin als das Grundlegende und Beherrschende. In Wirklichkeit ist doch das C. m. nach dem hl. Paulus das „Mysterium“ (mehr als „Geheimnis“!), das „Sacramentum“ schlechthin. Und das ganze Leben des C. m., an dem die Einzelglieder beständig Anteil haben müssen (vgl. Joh. 15, 1—7), ist sakramental, also liturgisch. J. sagt: „Das C. m. Christi als Prinzip und Norm der liturg. Frömmigkeit bewahrt diese vor dem Anspruch, die einzige (diesen Anspruch erhebt sie freilich nicht) oder die wertvollere Form der Frömmigkeit zu sein“. Er fordert die „Notwendigkeit“ einer Individualfrömmigkeit, „u. zwar nicht nur einer solchen, die sich nährt u. bildet von der Liturgie her, sondern auch einer Frömmigkeit, die in sich eigenständig ist u. gesondert von der liturg. sich entwickelt u. betätigt. Es würde (so meint J.) eine Verkennung des C. m. bedeuten, wollte man diese Individualfrömmigkeit als minder wertvoll oder als sekundär ansehen“ (145). Wir leugnen das. Gerade das sakramentale Wesen des C. m. sichert der liturg. Frömmigkeit den Anspruch, die ihm entsprechende, wesensgemäße, daher die wertvollere u. an sich einzig notwendige zu sein. Daher verpflichtet ja auch die Kirche unter Todsünde zu liturg. Frömmigkeit (Empfang der Taufe, sonntägl. Teilnahme am Opfer u. österl. Teilnahme am Herrenmahl), nicht aber zu unliturgischer. Eine Frömmigkeit hingegen, die der liturg. gegenüber „eigenständig“ ist, ist nicht auf dem Prinzip des C. m. aufgebaut. Daran ändert „die Tatsache des Einzelgliedes“ (145) nichts; das Einzelglied eines Organismus führt wohl in seiner Art das Leben weiter, aber doch das Organismus, nicht ein von diesem gesondertes Leben. „Der 'Volksfrömmigkeit' von heute gebührt dasselbe Recht“ wie der früheren (145). nämlich in die Liturgie aufgenommen zu werden, wenn sie wie jene der Idee der Liturgie u. des C. m. entspricht. Wir sind der Auffassung, daß die meisten Volksandachten von heute ihr nicht entsprechen u. so lange ein (allerdings notwendiger) Ersatz sind, als nicht diese Idee in der Gemeinschaft wieder lebendig ist (vgl. dazu *Prinzipielles über 'Reformen an Missale u. Brevier'* in „Bibel u. Liturgie“ 8 S. 172—178 u. 197—201). Das gilt zum größten Teil auch von dem im „Anhang“ Gesagten. — Das Buch dürfte also zum mindesten in dem Teil, in dem es sich mit der liturg. Frömmigkeit befaßt, nicht geeignet sein, den relig. Individualismus und seine Verwirrung zu überwinden. Der Sache u. der großen Verbreitung des Buches wegen, die an sich sehr erfreulich ist, mußte das gesagt werden. Vf. beabsichtigt, in einer der nächsten Auflagen den ganzen Abschnitt über liturg. u. unlit. Frömmigkeit entsprechend umzuarbeiten.

S. St. [10

A. Adam, *Die wahre Frömmigkeit. Kanzelvorträge über die praktische Anwendung der kathol. Gnadenlehre auf das religiöse Leben* (Straubing 1933). Vf. will in 10 Vorträgen die eifrigen Kirchenbesucher über die primäre u. wurzelhafte Bedeutung der Gnade bei allem relig. Tun unterrichten. Er versucht Scheebens tiefgründige Werke über die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade u. die Mysterien des Christentums für das prakt. Leben in populärer Sprache dem gläubigen Volke verständlich zu machen. Er rückt dem Semipelagianismus in der heutigen Frömmigkeit zu Leibe u. entscheidet sich stets für die thomistische Lösung des Problems Gnade u. Freiheit. Im Vorwort gibt er einen Überblick über die Geschichte dieses Problems u. zeigt die zeitgeschichtl. Bedeutung des Molinismus u. des Kongruismus eines Suarez u. Bellarmin. Er erkennt die Notwendigkeit der Betonung der göttlichen Gnade gegen die heutige radikale Leugnung alles Übernatürlichen. Er kritisiert scharf die Frömmigkeit der heutigen Frommen, die das Menschliche im Heilswerk über Gebühr betonen. Er sieht die Wichtigkeit der liturg. Bewegung, die „die

mystische Gnadenverbundenheit und den kirchlichen Gemeinschaftsgedanken macht-voll in die Öffentlichkeit getragen“ u. „durch die Verbreitung des liturg. Gebetes auch in Laienkreisen Quellen echter Frömmigkeit aufgedeckt hat, die allzu lange fast verschüttet schienen“. Am Beispiel des hl. Joseph, zu dessen Ehren diese Vorträge gehalten sind, will er das Wesen der echten Frömmigkeit aufzeigen. Das ist ihm weithin gut gelungen. Dogmat. Gründlichkeit u. lebendige allgemein verständliche Darstellung sind glücklich geeint. Die Themen sind: 1. Der Alltagsweg der Heiligkeit. 2. Die falsche Gerechtigkeit. 3. Die Gerechtigkeit besteht in der Liebe zu Gott. 4. Der hl. Wille Gottes. 5. Die Gotteskindschaft. 6. Liebe, und tu, was du willst! 7. Das Gebet als Ausdruck der Frömmigkeit. 8. Das Kennzeichen wahrer Frömmigkeit. 9. Das Haupthindernis der wahren Gerechtigkeit: die Selbstliebe. 10. Der Tod des hl. Joseph. — Leider hat Vf. nicht die letzten Konsequenzen aus seinen richtigen Ansatzpunkten u. Erkenntnissen gezogen. Ginge er vom Mysterium aus, würde er „die wahre Frömmigkeit“ noch in einem helleren Lichte sehen. Doch auch so wird jeder diese Gabe dankbar entgegennehmen. L. Schm. [11]

**Maria Fuerth, *Caritas und Humanitas. Zur Form und Wandlung des christlichen Liebesgedankens*** (Stuttgart 1933). Das Buch verfolgt in geistvollen, wenn auch nicht immer ganz klaren u. nicht selten durch Wiederholungen gestörten Gedankengängen die Entwicklung des für das Christentum zentralen Gedanken der Agape u. berührt sich vielfach mit dem Buche von A. Nygren (s. Jb. 10 Nr. 196), das nach S. 38 nachträglich nur noch gelegentlich von der Vf. benutzt werden konnte; sie geht darüber hinaus, da sie die Idee bis zum 17. Jh., wo die Caritas von der Humanitas abgelöst wurde, darstellt u. den allmählichen Übergang an einzelnen Typen, wie Kath. von Genua, Vincenz v. Paul, den Reformatoren, erläutert. Wenn sie auch ähnlich wie Nygren die Gegenüberstellung von Agape u. Eros zuweilen überspitzt, so ist es doch ein großes Verdienst auch um die liturg. Mystik, die im Gegensatz zum Eros der Individualmystik auf der Agape aufbaut, die grundlegende Wirklichkeit der sich verschenkenden göttlichen Agape so stark betont zu haben. Die Vf. scheint nicht das liturg. Mysterium, sondern eine spätere versachlichte Auffassung des Sakramentes im Auge zu haben, wenn sie durch die angebliche „magische Sakramentsreligion“ dem Gläubigen die Gelegenheit gegeben glaubt, von sich aus in den Besitz des Heils zu gelangen (S. 15 u. öfters). Tatsächlich ist doch das Sakrament als Kultmysterium der klarste Ausdruck der Agapegemeinschaft zwischen Gott u. Mensch, da die Ekklesia darin als die Empfangende u. nur aus der Kraft Christi heraus Wirkende erscheint (vgl. dazu die allerdings mir nicht ganz klaren Ausführungen S. 52). S. 77 wird die liturg. Gemeinschaftsmystik kurz charakterisiert; vgl. auch 108; 146. Sehr wichtig auch der Nachweis, daß „die Reformation trotz ihrer Wiederbelebung urchristlichen Gedankengutes gerade bei der Idee der Caritas nicht auf die originäre Idee zurückgeht, sondern daß sich in der Liebesidee der Reformatoren schon die humanist. Wandlung vollzogen hat“ (S. 118). [12]

**C. Stange, *Die Bedeutung des Gebetes für die Gotteserkenntnis*** (Stud. des apologet. Seminars hg. von Stange Heft 37. Gütersloh 1933). Die wichtige Tatsache, daß zwischen dem Gebete u. der Gotteserkenntnis ein enger Zusammenhang besteht, beleuchtet Vf. durch folg. Gedankengänge: Wurzel der Religion ist das Bewußtwerden unseres Weltverhältnisses. Das Gefühl des Abstandes von der Wirklichkeit erzeugt durch Erhebung u. Demütigung Ehrfurcht, daraus Glauben d. h. die „Gewißheit der Lebensverbundenheit mit dem in unserm Weltverhältnis uns begegnenden Jenseits des uns in der Welt gegebenen Lebens“. Dieses neue Leben vollzieht sich in den Regungen des Gebets. Aus diesem wachsen die Gottesvorstellungen heraus. Das Gebet ist also der einzige Weg zu Gott. Das Bittgebet, das entsteht, weil das Leben Gottes unsere Not überwindet, wird durch Wiederholung zur Lebensangelegenheit zwischen Gott u. Mensch, u. erhebt sich zur Anerkennung der absoluten Herrschaft Gottes. Dem Verhalten des Menschen im Bittgebet entspricht die christl.

Vorstellung von Gott als dem Vater; der Mensch fühlt sich als Sohn u. erkennt durch das Kreuz, daß auch das Leiden zum Vater führt. „Das Gebet im Namen Jesu ist der Weg, auf dem das der Vergangenheit angehörige Lebenswerk Jesu zu einer unsere Gegenwart bestimmenden Lebensmacht wird.“ Unser Leben wird in den vom Kreuze ausgehenden Lebensstrom hineingestellt. Die Taufe, als Kindesannahme, hängt nicht von menschl. Leistung ab. Das Gebet ist zugleich der Lebensvorgang, in dem das Heil uns zuteil wird. — Zu S. 42 oben: Eine kath. Lehre, daß ein ohne die Versehung mit dem hl. Sakrament Sterbender des Heils verlustig geht, gibt es nicht! [13]

Abt **Ansgar Vonier** OSB, *Klassischer Katholizismus*. Aus dem Englischen übertragen von Albert Schmitt, Abt von Grüssau (Freiburg i. Br. 1933). Gute Übersetzung des von uns Jb. 10 Nr. 1 gewürdigten Buches *The New and Eternal Covenant*. Das Geleitwort des Übers. hebt die Bedeutung des Buches für die Erneuerung der Kirche aus dem Geiste der Liturgie hervor. Das von uns damals beanstandete Kp. 23 mit der Verteidigung der Missa coram exposito ist in der Übers. ausgelassen worden. [14]

Fr. **Pilgram**, *Physiologie der Kirche. Die geistigen Gesetze, in denen die Kirche nach ihrer natürlichen Seite besteht* (Deutsche Klassiker der kath. Theologie aus neuerer Zeit hg. von H. Getzeny 3. Bd. Mainz 1931). An die Neuausgabe von Möhlers die Lehre von der Kirche im 19. Jh. erneuernden Buche *Einheit in der Kirche* schließt sich dieses Werk gut an. Die treffliche Einführung u. die Anm. stammen von W. Becker u. dem Hg., die nach dem Tode K. Neundörfers die Bearbeitung übernehmen. Die Einführung unterrichtet über den Lebensgang P.s u. seine daraus hervorgehenden Studien über die natürl. Voraussetzungen für die dogmat. Lehre von der Kirche. Auch das Gebet wird im inneren Zusammenhang mit dem Wesen der Kirche gesehen (Kp. XIV): „Das Leben der Kirche ist... wesentlich an u. für sich selbst Gebet“, was dann zum gemeinschaftl. mündl. Gebete führt. Das Buch P.s wird heute, da die Kirche wieder als betende Mysteriengemeinschaft erfaßt wird, erneutem Verständnis begegnen. [15]

W. **Jülich**, *Zur Bedeutung der religiösen Gemeinschaft im Christentum* (Würzburg 1933). Unser Jb. hat immer daran festgehalten, daß liturg. Frömmigkeit nicht bloß das „soziale Bedürfnis“ des Menschen befriedigt, sondern auch persönlichstes Anliegen ist (s. Jb. 1 S. 125). Vf. dieser ausgezeichneten Untersuchung zeigt in einer phänomenolog. Analyse der christl. Gebethaltung, daß darin mit der personalen Einsamkeit notwendig ein Gerichtetsein auf die Mitmenschen enthalten ist. Im I. Teil wird das persönl.-relig. Leben beschrieben u. bewiesen, daß ein solches unter Ausschaltung der Gemeinschaft gar nicht erreichbar ist, sondern daß es Stärkung, Sicherung u. Festigkeit im Glauben nur von dieser erhält. Der II. Teil fragt, wo im Religiösen die Gem. verankert ist. Rel. Gem. tritt nicht zum rel. Erlebnis hinzu, sondern ist darin als wesentliches Moment mitgegeben. Trotz der Spannung, die zwischen dem Erleben des auf die Welt hingewandten u. des mir persönlich zugewandten Gottes besteht, wäre es eine Entweihung, an dem tatsächlich bestehenden Alleinsein mit Gott allein festhalten zu wollen. Der Einzelne ist gerufen, aber nicht als alleiniger; die Einzelnen sind gerufen als Ganzheit, weil Gott, absolut in sich stehend, als Ganzheit auf eine Ganzheit wirkt. Der christl. Gott ist allen Menschen zugewandt, u. doch bleibt die personale Sonderung gewahrt. Gottes Liebe gilt dem Einzelnen, doch nicht nur diesem Einzelnen. In dem Rufe an den Einzelnen sind andere mitgerufen u. die Weltgesamtheit mitgemeint. Im echten Gebet trage ich die andern mit vor Gott. Wenn sich mehrere Menschen in der Ausweitung des Ich begegnen, entsteht ein Wir-Bewußtsein, u. so löst sich aus der Menschenwelt die engere relig. Gemeinschaft heraus, die von allen andern menschl. Gemeinschaftsformen sich dadurch unterscheidet, daß der Mensch sich darin in seinem relig. Verhältnis sieht, d. h. als ein „Selbst vor Gott“ u. damit als

„Person“; die Gemeinschaft ist also personale Gem., die den andern als freie Person verehrt. Die Gedanken, die wir nur kurz andeuten können, werden im III. Teil auf die *Bedeutung der relig. Gemeinschaftsformen* angewandt, u. zw. auf die kirchl. Vergewaltigen die festen Formen nicht das freie Ausschwingen der Seele, wozu die symbol. Übung des Relig.? Kult. u. sakramentale Handlungen wirken auf das geistige relig. Leben zurück, das mit sinnl. Gestaltung verbunden sein muß. Im Kult ist Materie, Mensch u. Gott verbunden. Kult. Handeln ist mit Gemeinschaftsbewußtsein verbunden; da aber der Dienst unmittelbar dem Symbol gilt, bleibt der Abstand u. damit die personale Gem. gewahrt. Neben das Wort, das mehr begrifflich ist, tritt das mehr verhüllende Symbol, unterstützt von der Fremdsprache, gebunden an die Gem., die allein die relig. Sprache versteht u. sich neue Sprachsymbole schafft (durch Analogie). Die objektiven Geistesgüter binden den Einzelnen nicht, sondern lassen ihn eine Weite spüren, die er aus sich nicht hat; ihr Aufnehmen ist ein Neuschaffen, das bei leidenschaftl. Hingabe zur Lebensquelle wird u. dem Werke sogar neue Werte gibt, so daß ein wahres Gemeinschaftswerk entsteht. So hebt die Liturgie den Menschen über sich selbst hinaus; diese Ausweitung ist für die relig. Existenz entscheidend. Die Distanz der Form schützt das Gebet u. das seelische Schamgefühl. Freilich können die Gem.-formen auch die relig. Existenz gefährden, wenn das Wachsein nachläßt. Im folg. wird die Sekte als Reaktionserscheinung gegen die Objektivität der Kirche beschrieben: relig. Gefühl u. Streben nach persönl. Heiligung sind ihre Hauptkennzeichen, durch die sie aber auf die Kirche bezogen bleibt. — Die Untersuchung, die für die Frage der liturg. Frömmigkeit von hoher Bedeutung ist, schließt mit dem Hinweis darauf, daß ihre Ergebnisse durch die nicht berücksichtigten relig. Gesichtspunkte (Christus als Mittler, Erlösung als Eingehen göttl. Wirklichkeit in menschl. Geschichte, Kirche als Werk des hl. Geistes) nur noch weiter geklärt werden.

[16]

A. López de Santa Ana, *La iniciacion liturgica en tiempo de ejercicios* (Manresa 9 [1933] 269—73). Man soll die Exerzitien benutzen, um die Exerzitanten in die Praxis der Lit. einzuführen.

J. V. [17]

A. Mayer, *Die Hymnen im Religionsunterricht der höheren Schulen* (Ztschr. kath. Religionsunterricht a. höh. Lehranst. 10 [1933] 150—160). Eine schöne, klare Darlegung der wesentl. Gesichtspunkte für die Behandlung der Hymnen im RU. Sie dienen der kirchenhistor. Seite des Unterrichts, indem sie dem Schüler sowohl einzelne hervorragende Persönlichkeiten der Kirchengesch., die sich als Hymnen-dichter in ihren Gesängen widerspiegeln, als auch ganze Zeitepochen in ihrer bestimmten religiös-liturg. Haltung eindrucksvoll lebendig machen. Sie dienen nicht minder — u. vielleicht ist dieser Wert noch höher anzuschlagen — der Belebung des dogmat. Unterrichts; der Schüler erblickt in den Hymnen, wenn sie ihm durch einen verständigen Lehrer dargelegt werden, „Reflexe des im Kult zur Form gewordenen Glaubens“ (S. 155). Sehr schön ist das u. a. an dem Hymnus *Aeterna Christi munera* dargetan, der das Martyrium als das „Mysterium des dreifaltigen Gottes“ offenbart (S. 158). Verbindet sich mit der theoret. Behandlung die prakt. Verwendung im Schulgebet u. Schulgottesdienst, so kann das sehr dazu beitragen, den Schülern wieder eine Ahnung davon zu geben, „daß die Kirche Leben ist, Leben gibt und Leben verlangt, frohes Leben in Christus und in der Gemeinschaft der Heiligen“ (S. 159). Es wäre sehr zu wünschen, daß viele RL dieser verständnisvollen, nicht nur von kluger Sachkenntnis, sondern von eigener lebendiger Durchdrungenheit mit dem Geist der Lit. zeugenden Anregung eines Laien folgten. Daß es in einer Form, wie sie der folgende Aufsatz von Th. I. Scherg (S. 160) vorschlägt, zu geschehen hätte, ist allerdings wohl kaum beabsichtigt u. weniger wünschenswert.

Ae. L. [18]

L. Schmedding, *Die Bischofsweihe im Religionsunterricht* (Bibel u. Lit. 8 [1933/34] 132—140). Die Ernennung des neuen Oberhirten der Diöz. Münster,



Clemens August Graf v. Galen, veranlaßte Vf., die Bischofsweihe im Religionsunterricht ausführlich zu behandeln, um die Schülerinnen zur rechten Teilnahme an der hl. Handlung vorzubereiten. Die Art und Weise, wie Schm. das Thema anfaßt, ist mustergültig und verrät ebenso sehr den erfahrenen Methodiker wie den geschulten Liturgiker. Zunächst behandelt er die Bedeutung der B. innerhalb des Sakramentes der Weihe überhaupt und bestimmt dann die Stellung des Weihe-sakramentes zu den übrigen Sakramenten. Ganz groß erscheint auf diese Weise vor den Schülern die einzigartige Wichtigkeit des Wehesakramentes und seine eigentümliche Stellung im Aufbau des sakram. Lebens der Kirche. Langsam, aber stetig und unabweislich wächst dabei die Erkenntnis von der überragenden Bedeutung des Bischofs, der der „Vater“, der „Hirt“, der „Führer“ aller Gläubigen der Diöz. ist. Nach dem Pontificale Rom. wird dann die L. der B. besprochen, losgelöst vom Gang der Messe, damit ihre klaren Linien und ihre Architektur dem Schüler besser sichtbar werden. Abschließend wird die Weihehandlung in die Messe eingebaut und die Beziehung zwischen B. und Messe aufgezeigt. — Nicht immer wird sich die Möglichkeit und die Veranlassung bieten, die B. in solcher Gründlichkeit durchzunehmen. Und doch hat diese Artikelreihe eine allgemeine Mission bei allen Religionslehrern zu erfüllen, da sie ein Musterbeispiel für die Behandlung der Sakramentenlehre überhaupt ist und in ihrer Besonderheit deutlich sichtbar macht, wie oberflächlich anderswo, z. T. als Folge des ganz unzulänglichen Einheitskatechismus, Sakramente gesehen und im Unterricht behandelt werden. L. Jaeger. [19

**Dina Schaefer**, *Liturgischer Religionsunterricht nach dem neuen Lehrplan*. Mit einem Vorwort von Msgr. Götzl (Einsiedeln o. J.). Die Forderung nach einer Neugestaltung der Erziehung und des Unterrichtes und damit der Lehrpläne und der Lehrbücher (mit Einschluß des Katechismus) wird immer lauter. Jedem Einsichtigen ist es klar, daß das Prinzip der zukünftigen relig. Erziehung und Unterweisung nur der *Christus praesens in mysterio* sein kann. Alle Versuche, die helfen, diesem Ziel näher zu kommen, sind begrüßenswert. Auch dieses Buch ist in dieser Beziehung erfreulich. Im I. Teil bringt es zur Einführung Ausführungen über die Kirche als den fortlebenden Christus in ihrem Sein und Wirken, über das Meßopfer und das Kirchenjahr. Im II. Teil behandelt es die *Lehrpläne als Weg zum Leben mit der Kirche*. Der III. prakt. Teil handelt von der liturg. Erziehung in Auswertung der Lehrpläne, u. zw. im einzelnen vom Kommunionunterricht, vom Firmunterricht, von Schulmesse und Kirchenjahr, von Festzeiten und Festmessen usw. — Anregung und Leben geht von diesem Buche aus. Viel Wahres und Richtiges ist gesagt, manch treffendes kritisches Wort zur relig. Situation und Pädagogik, mancher Hinweis auf Entscheidendes ist gegeben. Man möchte wünschen, daß alle, die in der relig. Unterweisung und Erziehung tätig sind, sich so weit durchgerungen hätten wie D. Sch. Das Buch verdient Beachtung und eingehende Durcharbeitung. Es ist so erfreulich, daß es einem fast leid tut, Kritik an ihm üben zu müssen. Es liegt ein Zwiespalt über dem Buch. Das Problem des liturg. RU ist hier noch nicht gelöst. Vf. bietet einen liturgiebetonten RU, aber nicht einen RU, der ganz und gar aus dem Geiste der Liturgie hervorst wächst, für den die Lit. ganz konsequent Unterrichtsprinzip ist. Vf. hat selbst diesen tragischen Zwiespalt in ihr Werk hineingetragen, indem sie sich ganz an den Fuldaer Lehrplan gebunden hielt, der wohl weitgehend die Lit. berücksichtigt, aber selbst nicht aus der Lit. gestaltet ist. Vf. fühlt die Unstimmigkeit und verlangt manche Änderung in der Anordnung des Lehrstoffes. Manche Zusammenstellung aus Lit., Bibel und Katechismus ist sehr gekünstelt und gewaltsam, z. B. S. 81: „Jesus beginnt sein Opferleiden; feierlicher Einzug in Jerusalem: Sanktus. Einsetzung des allerheiligsten Altarssakramentes; liturgisch von der Opferung bis zur Kommunion. Katechismus: In seiner Liebe hat der Heiland uns Priester gegeben,

die uns die heiligen Sakramente spenden: Von der Priesterweihe.“ — Zur Lektion „Jesus stirbt am Kreuze“: Er will auch den Sterbenden durch ein besonderes Sakrament helfen. Die hl. Ölung; liturgisch: Wir müssen für den Heiland Opfer bringen: der hl. Tharsicius; unsere Altäre sind Märtyrergräber“. Die Vorschläge zur Gestaltung des Schulgottesdienstes befriedigen nicht ganz; da fehlt noch der Mut zur Konsequenz. Vf. weiß um die Unterscheidung von Lit. und Volksandacht, der Unterschied ist aber nicht immer durchgeführt. Manche Feste werden durchgesprochen fast nur der Sittenlehre wegen, wobei dann das Wesensverhältnis von Lit. und sittlichem Leben nicht gewahrt bleibt. Begriffe aus der systemat. Theologie sollten entschieden ersetzt werden durch die liturgisch-bibl. Sprache. Die Taufe findet noch nicht die Stellung, die ihr zukommt; sie würde das Ganze straffer und einheitlicher gestalten. Im übrigen verweisen wir auf die Besprechung von Dam. Zähringer OSB in der Benedikt. Mschr. 16 (1934) 474 ff. D. Sch. verdient den Dank aller, weil sie so nachdrücklich die Notwendigkeit der liturg. Erziehung dartut und die Möglichkeit nachweist, auch bei den gegebenen Verhältnissen so viel zu erreichen.

L. Schm. [20

**Hedwig Vonschott**, *Frauenbildung — Frauenberufe. Voraussetzungen und Sinndeutung des Frauenschaffens in Beruf und Familie* (Freiburg 1933). Die deutsche Frau sieht sich einer neuen Situation gegenüber. Einmal wird „die Enge des Berufsraumes“ zum „sozialen Schicksal“. Dann findet auch eine Um- u. Neugestaltung des Frauenschaffens u. der Bildungsformen statt. In dieses Dunkel der Not u. des Werdens u. Gärens will das Buch ein wenig Licht bringen. Es ist aus der Praxis der Berufsberatung u. der Mädchenerziehung herausgewachsen. Es gibt prakt. Berufsberatung, bleibt aber nicht beim Prakt. stehen, sondern bringt eine vernünftige Sinndeutung fraulichen Wirkens in Familie u. Leben, Beruf u. Kultur.

L. Schm. [20 a

**Maria Sticco**, *Pflicht und Traum. Ein Buch vom Leben der Frau* (Freiburg 1930). Die Frage nach der Gestaltung des Frauenlebens ist heute von besonderer Bedeutung. Dieses Buch, eine Übers. aus dem Italien., gibt tiefe u. gründliche Antwort. Vf. sieht das Leben in der Polarität von Traum u. Pflicht, Phantasie u. Wirklichkeit, Wunschgebilden u. Sollen. Meisterhaft ist das Frauenleben vom Innersten bis zur Grenze lebendig dargestellt. Überaus vernünftig u. treffend sind die Ausführungen über das Heim, über Bilder, Bücher, Eltern u. Geschwister, über Schule u. Lehrer, Freunde u. Freundinnen, die Liebe mit all ihren Problemen, Arbeit u. Standeswahl, Mode, Sprechen, Schweigen, Denken, Freude, Glauben u. Beten, Kirche u. Gemeinschaft der Heiligen usw. Wissen, Erfahrung u. tiefe Christlichkeit tragen dieses Buch, zu dem R. Allers das Nachwort schrieb.

L. Schm. [20 b

**Gregorius von Breda OMCap**, *Die Muttersprache. Eine missions- u. religionswissenschaftl. Studie über die Sprachenfrage in den Missionsgebieten* (Missionswissenschaftl. Studien N. F. hg. v. J. Schmidlin 7. Heft; 1933). Vf. gibt im I. grundlegenden Kp. wertvolle Hinweise auf das Verhältnis von Religion, Muttersprache u. Volk. Kp. II bringt das Grundsätzliche über die Muttersprache bei der Christianisierung nichtchristl. Völker. Die christl. Lehre muß diesen Völkern naturgemäß in ihrer Sprache vermittelt werden. Das Kp. über die sprachl. Schwierigkeiten bei der Christianisierungsarbeit läßt uns die ganze Schwere dieser Aufgabe erkennen. Kp. III: Die tatsächl. Stellung der kath. Kirche zur Muttersprache bei der Christianisierung nichtchristl. Völker im Verlauf der Geschichte u. Kp. IV: Normen über die Sprachenfrage nach den neuesten Erlassen der Propaganda, den Missionssynoden u. Handbüchern streifen auch die Frage nach der liturg. Kirchensprache. „Die lat. Sprache hatte zwar allmählich im gesellschaftl. Verkehr durch weitere Ausbildung der Nationalsprachen an Bedeutung verloren. Aber im Ritus der abendländ. Kirche hatte die lat. Sprache eine natürlich, historisch erwachsene

Herrschaft erlangt, die die Kirche aus wichtigen symbolischen u. praktischen Gründen seitdem nicht mehr antasten ließ. Es ist nicht zufällig, daß sich im Laufe der Jahrhunderte fast alle Kirchen mit anderem als dem lat. Ritus von der Einheit der Autorität u. des Glaubens getrennt haben. So erklärt sich . . . die Tatsache der Verwendung der lat. Sprache als die einzige u. allgemeine Kultsprache in der abendl. Kirche. Weil jedoch die Religion am leichtesten u. tiefsten sich in der Form der Muttersprache in Geist u. Gemüt des Menschen einsenkt u. einlebt, so benützt und benützte die Kirche aus religionspsychol. Gründen bei Handlungen mit starker subjekt. Einwirkungsmöglichkeit immer die Volkssprache, nämlich bei Predigt u. Katechese, bei Kirchengesang u. Volksandacht. Hier nahm die Kirche, wenigstens grundsätzlich, das Recht der Muttersprache sowohl gegen weltl. Bedrückung wie gegen geistl. Vernachlässigung in Schutz.“ Die aus der Missionsgeschichte bekannt gewordenen Versuche, die einheimische Sprache z. B. chinesisch als Kultsprache einzuführen, haben keinen Erfolg gehabt. Das Konzil von Trient lehnte in der Sess. XXII endgültig die Einführung der Muttersprache bei der Meßfeier ab. Der Standpunkt des Trident. ist bis in unsere Zeit maßgebend geblieben. Bei der Spendung der Sakramente u. Sakramentalien dürfte wohl auch in den Missionsländern in Zukunft die einheimische Sprache mehr zur Verwendung kommen dürfen, nachdem dies mit Billigung Roms auch bei der Neuherausgabe verschiedener Diözesanritualien im deutschen Sprachgebiet geschehen ist. R. E. [21]

**Gr. Hexges OFM, *Ausstattungskunst im Gotteshause, Anno sancto 1933/34*, hg. von G. H. im Bauwelt-Verlag (Berlin).** Mit einer Empfehlung des Buches als wertvoll „zur Anregung der Zusammenarbeit zwischen Klerus und Künstler und zur Belebung der Künstlertätigkeit“ durch den Berliner Generalvikar u. mit einem Geleitsatz des Vizekanzlers v. Papen versehen erhebt es „nicht den Anspruch, einen bereits fertig entwickelten und ausgereiften Kunststil zu zeigen. Es legt Wert auf die Suche nach der Harmonie mit der kirchlichen Autorität. Es glaubt aber zu beweisen, daß auch die heutzeitliche Art ganz Großes im Dienst der Kirche verspricht, wenn sie die künstlerische Selbstzucht übt, welche die Eigenart ihrer Aufgabe fordert“ (S. 5). In 321 guten Bildern zeigt Herausg. kirchl. Ausstattungsk. unserer Tage unter Ausschuß der Architektur, das Wort A. im weitesten Sinne gebrauchend; Siegel, Medaillen, Rosenkränze, Fahnen u. Grabmäler werden umfaßt. Geordnet nach dem liturg. Bedarf werden Opferstätte u. Geräte, Gewänder, Pontifikalien, das Notwendige für Sakramentspendung u. Andacht gezeigt. Man vergißt auch nicht die nur mittelbar im Dienst verschiedener lit. Zwecke stehenden Dinge, wie Fenster u. Uhren. Das Sachregister am Ende erweist den reichhaltigen Inhalt des bestens ausgestatteten Buches; das Anschriftenregister (S. 185—187) führt die große Zahl der in die Sammlung aufgenommenen Künstler vor u. trägt zugleich dem praktischen Bedürfnis Rechnung. Der begleitende Text sagt in kurzen Worten Wesentliches, scheut sich auch nicht, gewisse Fehlentwicklungen beim Namen zu nennen: „Der Altar ist kein Blumentisch“ (S. 157), „in manchen Kirchen nimmt die Zahl der aufgestellten Heiligendarstellungen einen viel zu großen Umfang an“ (S. 93). Den vorausgeschickten grundsätzlichen Ausführungen wird man hier u. da nicht vorbehaltlos zustimmen können, so wenn er Originalität auf S. 9, 11 u. 14 wegen ihrer „starken Wirkung“ mit besonderem Nachdruck fordert. Hier fragt es sich, ob nicht vielmehr die objektive Geeignetheit für die Feier des „äußeren Kirchenkultes“ (S. 15) das Merkmal für die Güte auch wirklicher Kunst im Gotteshaus sein muß? Künstler, die „durch die Originalität ihrer Einfälle in Erstaunen setzen“ (S. 11), sind nicht unter allen Umständen geeignet, liturg. Kunst zu schaffen. „Bahnbrecher für ganz neue Stilgesetze“ (S. 10) mögen wohl eine starke Wirkung ausüben, sie werden aber leicht Gefahr laufen, weniger „das religiöse Gut“ objektiv weiterzugeben als subjektiv zu gestalten, vgl. S. 12 unten. Die „Harmonie mit der kirchl. Autorität“ ist dann wegen des can. 1279 C. I. C.

nicht immer leicht zu finden. — Künstlerischer Subjektivismus spricht aus den Bildern, so, um nur wenigens beispielsweise zu nennen, aus dem Altar (Bild 7), den Kelchen (B. 59 u. 61), der Darstellung des Weihnachtsgeheimnisses (B. 193); Werke wie der Nebenaltar (B. 5), das Tabernakel (B. 44), die Krankenpatene (B. 71), der Bischofsstab (B. 127, der Osterleuchter (B. 214) bleiben dem Wesen der Dinge näher. — Alles in allem ein Buch, an dem die für die Ausstattung der Gotteshäuser Verantwortlichen nicht vorübergehen sollten. Sie werden sich mit seinen Gedanken u. seinem Wollen auseinandersetzen müssen.

A. C. [22]

Das 12. Heft des 29. Jahrg. der „Christl. Kunst“ (1933) ist der kirchl. Textilkunst gewidmet. G. Lill zeigt in seinem Aufsatz die Möglichkeiten kirchl. Textilkunst auf. Er verlangt vor allem, daß Material u. künstlerische Gestaltung der Würde des Gegenstandes entsprechen. Darum fordert er z. B. auch für die Paramentenvereine eine Leitung durch künstlerisch geschulte Kräfte. Hochwertige Arbeiten sollen nicht Dilettanten überlassen bleiben, sondern von fachlich durchgebildeten Kräften ausgeführt werden. Reginlind Marx, Franziskanerin von Nonnenwerth, legt ihre grundsätzlichen Gedanken über Moderne Paramentik dar. Auch sie verlangt wertvolle, materialgerechte Arbeit. Doch darf wohl nicht, wie es Wunsch der Vf. ist, „die Materialsprache und Werkzeugsprache“ „in der modernen Paramentik“ „zur führenden Kraft“ werden; führende Kraft, auch für die Paramentik, ist u. bleibt die Liturgie selbst. Nicht wir sollen das „Positive unserer Zeit“, „das verfeinerte Empfinden der Jetztzeit in unser Allerheiligstes bringen“, sondern wir müssen uns durch das Heilige formen lassen. Die Lit. selbst ist schöpferisch u. gestaltet darum auch die Dinge für ihren Dienst so, wie sie ihrer Würde gemäß sind. — Einen guten Einblick in die Art der modernen Paramentik gewähren die Abb. von Arbeiten verschiedener Werkstätten. Bei den Kaseln, deren Form sich durchschnittlich der der alten *casula* wieder nähert, möchte man auch in der Verzierung ein stärkeres Zurückgreifen auf die altchristl. Art wünschen. Bei den abgebildeten Gewändern herrschen bildliche Darstellungen vor, obwohl in den grundsätzlichen Darlegungen „naturalistische Abbildungen, Gesichter von 'süßen' Heiligen, Herz-Jesu-Bilder“ usw. abgelehnt werden. Ob man nicht besser überhaupt auf die reichen figürlichen Darstellungen, seien sie „impressionistischer“ oder expressionistischer Richtung, verzichtet? Denn wenn schon vom ästhet. Standpunkt aus ein zu starkes Übergewicht der Verzierung den Charakter des Gewandes gefährdet, so verlangt die Lit. erst recht deren diskrete Anwendung. Das Gewand des Priesters soll nicht dazu dienen, uns Einzelheiten des Erlösungsmysteriums vor Augen zu führen, da am Altare das Mysterium der Erlösung selbst Wirklichkeit wird. Anderweitig bietet sich ja noch Gelegenheit genug, künstlerisch hochstehende Bildstickereien auszuführen, wie es auch einige Beispiele des gleichen Heftes zeigen.

E. C. [23]

## II. Praktische Textausgaben; Handbücher; Nachschlagewerke.

*Η ΠΑΛΙΑ ΔΙΑΘΗΚΗ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ΕΒΑΙΟΜΗΚΟΝΤΑ*, *Vetus Testamentum Graecum iuxta Septuaginta interpretes ex auctoritate Sixti V. Pont. max. editum. Iuxta exemplar originale Vaticanum Romae editum 1587 quoad textum accuratissime et ad amussim recusum cura et studio Leandri van Ess. Editio stereotypa Caroli Tauchnitii novis curis correctae et aucta (Lipsiae sumtibus Ernesti Bredtii o. J. [1933]).* Diese 5. Aufl. der von v. Ess zuerst 1823 hg. LXX wird auch heute noch allen gute Dienste leisten, die sich die teuren neueren Ausgaben nicht leisten können (in Ganzleinen nur 9 M.). [24]

*S. Leonis Magni tomus ad Flavianum episc. Constantinopolitanum (Epistula XXVIII) additis testimoniis Patrum et eiusdem S. Leonis Magni epistula ad Leonem I*



*Imp. (epistula CLXV), ad codicum fidem recensuit C. Silva-Tarouca SJ* (Pontificia Universitas Gregoriana, Textus et documenta, Ser. theol. 9; Rom 1932). Nach einer Einleitung über die Auktorität der Briefe Leos u. insbes. über die Bedeutung u. Geschichte der beiden hier hg. Briefe, ihre Verfasserschaft (wahrsch. Prosper v. Aqu.) u. ihre Überlieferung folgt der Text nach Cod. Monac. lat. 14540 u. nach dessen Stichometrie sowie einigen andern Hss. Weshalb sind Vs. 48 u. 49 miteinander verbunden u. in 49 *enim* ausgelassen? In Vs. 85 scheint mir die Lesung *infima* besser; vgl. den griech. Text. Vs. 115 lies *tempestate*. Auch in der Einleitung finden sich einige Druckfehler (S. 7, 24; 10, 31; 11, 7 u. 21). Im übrigen ist die Ausgabe für Übungen über die auch für die Liturgiegesch. so wichtigen Texte sehr geeignet, auch durch den beigefügten Index verborum et locutionum. [25]

*Laudes Dei. Ausgewählte lateinische Dichtungen der Kirche* bearb. von A. Mayer (Aus dem Schatz des Altertums. Ausgewählte griech. u. lat. Texte hg. von Baer u. Steeger. C. Christl. Reihe 3; Bamberg 1933). Eine durch die Auswahl wie die beigefügten Einleitungen u. Anm. für Übungen sehr geeignete Sammlung von meist liturg. Hymnen. S. 60 Nr. 42 Z. 3 muß es wohl *niveae* heißen. Anm. S. 1 Z. 1 v. u. *lucifer* hier der Morgenstern. Ders. Herausgeber schenkte uns auch das 4. Bändchen: *Augustinus. Das Ringen einer Seele. Aus den „Bekennnissen“ ausgew. u. bearb.* (ebd. 1933), wo u. a. auch die schönen Texte über die Taufe u. die Totenliturgie sowie die Hymnen des Ambrosius vorkommen. [26]

Jos. Stöckli, *Zum Opfertagesdienst. Gemeinschaftsmesse für Jugend und Volk und zum Privatgebrauch* (Einsiedeln <sup>2</sup> 1933). Dieses Meßbüchlein soll eine Vorstufe für den Gebrauch des Meßbuches sein. Für diesen Zweck ist es gut geeignet. Es enthält das Ordinarium in guter Anordnung, die Gesangsteile u. Wechselgebete lat. u. deutsch u. für das gemeinschaftl. Sprechen abgeteilt, das Proprium vom Dreifaltigkeitsfest, ein kurzes Vorwort über die Bedeutung der Messe u. Bemerkungen zum Gebrauch des Büchleins. Der Ordo missae hat den Einheitstext. Der Umschlag bringt zwei Zeichnungen über Messe u. Kirchenjahr. Für den Schulgottesdienst zu empfehlen. L. Schm. [27]

Abtei Seckau, *Volksbrevier* (Seckau 1933). Ein Volksbrevier kann man frei nach dem Geiste der Liturgie gestalten oder im Anschluß auch an die Reihenfolge der Texte im offiziellen Brevier, sei es, daß man nur einige Horen ganz übernimmt oder alle Horen mit verkürzten Texten. Unser V. wählt den letzteren Weg im Anschluß an das röm. Brevier. Es übernimmt für Matutin, Laudes u. Vesper je 3, für die anderen Horen je 1 Psalm, verkürzt die Hymnen zu Dreistrophern u. teilt der Matutin nur eine „lectio brevis“ zu. Das Werkchen in bequemem Taschenformat ist ein glücklicher Gedanke u. i. allg. gut gelungen, was den Inhalt betrifft. Die Form, die bei solchen liturg. Büchern nicht als Nebensache betrachtet werden kann, scheint uns in manchem verbesserungsbedürftig zu sein; insbesondere möchten wir in den Psalmen statt der beständigen Jamben den freien Rhythmus wünschen (wie er in dem gut übersetzten „Te Deum“ angewandt ist), der in der deutschen Sprache ebensogut möglich ist wie in der lat. Auch ist es schade, daß die im Lat. unge reimten Hymnen hier durch die gewöhnlichste Reimart entstellt werden u. außerordentlich viel von ihrem Inhalt verlieren. Es handelt sich hier wie bei vielen anderen volksliturg. Versuchen um die Frage, ob man die edle Form der Liturgie zu dem noch ungebildeten Volksempfinden herabdrücken oder dieses zu jener hinaufbilden soll. Im Hymnus der Sonntagsvesper muß Str. 2 Vs. 3 heißen: „Das dunkle Chaos zerrinnt“ (*illabitur*), da Gott das Licht erschafft. Der Versikel der Adventsson S. 141 müßte schon mit Rücksicht auf die liturg. Zeit ins Futur übersetzt werden. Im „Kap.“ S. 162 wäre nach dem Urtext zu übersetzen: „Insofern er starb, starb er ein für allemal der Sünde“. Das „O“ vor einer Anrede dürfte als undeutsch unterbleiben. Durch wörtliche Übernahme der Orationen aus einem deutschen Meßbuch werden naturgemäß auch deren Mängel übernommen; Kon-

kurrenz wäre hier einstweilen fruchtbarer. Diese Vorschläge wollen dem im Vorwort geäußerten Wunsche entsprechen. S. St. [28

**L. Eisenhofer**, *Handbuch der katholischen Liturgik*. I. Bd. *Allgemeine Liturgik*, II. Bd. *Spezielle Liturgik* (Freiburg i. Br. 1932/33). Das Buch, von Val. Thalhoffer († 1891) begründet, von Eis. 1912 neu herausgegeben u. ergänzt, so daß schon damals mehr als die Hälfte von E. stammte, geht nunmehr ganz unter E.s Namen, der auch die von Th. stammenden Teile neu bearbeitet hat, jedoch, wie das Vorwort sagt, mit dem „eifrigsten Bestreben“, „den Inhalt im Geiste Thalhoffers zu gestalten“. Ob das dem fleißigen u. gelehrten Nachfolger Th.s immer gelungen ist, könnte man bezweifeln, da gerade einige tiefere Erkenntnisse über das Wesen der Lit., die noch 1912 in dem Buche standen, jetzt gefallen sind. So stand z. B. in Th.-E. II <sup>2</sup>(1912) 66: „Sofern nun tatsächlich von jeher bei der eucharistischen Feier das Wort Gottes, sei es durch Schriftlesung allein oder in Verbindung mit einem an sie anknüpfenden Lehrvortrag (Predigt) verkündet wird, kann man in Wahrheit sagen, Christus lebe mittels der eucharistischen Feier in seiner Kirche nicht bloß fort als Hoherpriester, sondern auch als untrüglicher Lehrer und Prophet...“ Dieser schöne, durch einen Hinweis auf Ignatios, *Philad.* 5 *προσφυσὼν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ* verstärkte Satz über die pneumatische Gegenwart des fleischgewordenen Logos in der Ekklesia ist bei E. II 98 f. abgeschwächt zu folgenden Sätzen: „Der wichtigste Grund, warum die Kirche die Schriftlesung mit der Opferfeier verband, lag ohne Zweifel in der Notwendigkeit, den Gläubigen an der Hand der Heiligen Schrift die Wahrheiten des Glaubens beständig in Erinnerung zu bringen... Die Schriftlesung soll aber auch dazu anleiten, an den einzelnen Tagen eine besondere, von der Zeit des Kirchenjahres oder durch die Festfeier bestimmte Gnade aus dem Schatz des Meßopfers zu erfliehen. In der Schriftlesung wird der Same des göttlichen Wortes in die Seele gesenkt, durch die Opfergnade soll er zur reifen Frucht gestaltet werden. Der untrügliche Lehrer der Wahrheit, als welcher Christus im Evangelium und in der Predigt seiner hl. Apostel erscheint, ist es auch, der als Hoherpriester die Seelen der Gläubigen übernatürlich erleuchtet und stärkt, Katechumenenmesse und Messe der Gläubigen finden darum in der Person des Heilands ihre innere Verbindung.“ Bei Th.-E. II 211 hieß es: „Die hl. Messe ist nicht bloß mit dem Kreuzesopfer, sondern auch mit dem himmlischen Opfer identisch; der mystische Vollzug des gesamten an Jesu Namen sich knüpfenden Erlösungswerkes, dessen bewegenden und belebenden Mittelpunkt freilich das Kreuzesopfer bildet“. Ebd. 133: „...Gedächtnis an die in jeder eucharistischen Opferfeier mystisch sich vollziehenden großen Tatsachen der Heilsbereitung in Christo (passio, resurrectio, ascensio)...“. Ebd. 134: „...reale Erneuerung der Heilstatsachen...“. Ebd. 177: „Das abschließende Vergießen des Blutes Jesu geschah am Kreuz in sinnfälliger Form. Bei der eucharist. Feier geschieht es geheimnisvoll bei der Konsekration des Kelches; da wird es im Kelch vergossen, insofern der eine Blutvergießungsakt von Golgotha bei der Konsekration des Kelches *de praesenti* (Lk. *ἐκχυννόμενον*; Praesens), sich vollzieht oder gegenwärtiggesetzt wird...“ Vgl. auch S. 178. Ebd. 31 zu der Benennung der Partikeln in der mozarab. Messe: „Offenbar liegt diesen Benennungen die Wahrheit zugrunde, daß im hl. Meßopfer das ganze opus redemptionis sich in mysterio vollziehe“. Th.-E. vertreten demnach die traditionelle Mysterienlehre (die nur an einer Stelle durch die Th.sche Theorie vom himml. Opfer etwas getrübt ist). Weshalb sind alle diese Sätze bei E. gefallen? Man vgl. mit dem, was noch Th.-E. sagen, das, was E. II 185 ff. von der Anamnese darlegt: „Im hochheiligen Akt der Konsekration ist die unblutige Erneuerung des blutigen Kreuzesopfers vollzogen, damit aber zugleich das reale Gedächtnis des Herrn und seines Opfertodes gegeben, ohne daß dies in den Gebetsworten eigens zum Ausdruck kommen muß. [Woher aber soll man das wissen, wenn es nicht ausgesprochen wird?] *'Illius ergo panis et calicis oblatio'*, sagt Florus v. Lyon, *'mortis Christi est commemoratio et annun-*

*tiatio, quae non tam verbis quam mysteriis ipsis agitur, per quae nostris mentibus mors illa pretiosa altius et fortius commendatur.* [Damit will Florus keineswegs die Worte ausschalten, sondern hervorheben, daß das Gedächtnis des Todes Christi nicht bloß in Worten, als dem Ausdruck bloßen inneren Denkens, sondern in objektiver Wirklichkeit vorhanden ist; die objektive Tatsache aber findet dann wieder den Ausdruck in Worten, u. hier speziell in der Anamnese.] Um aber die Bedeutung des eucharistischen Opfers als Gedächtnis Jesu dem Liturgen und dem Volke tief einzuprägen [!], gedenkt die Kirche in der Anamnese... auch in Worten des Herrn und seines Erlösungswerkes... Daher gedenken die Liturgen... und das Volk... des Leidens des Herrn, aber auch seiner Auferstehung und Himmelfahrt, welche Jesus durch sein Leiden für sich und andere verdient hat... In dankbarer Erinnerung bringt die Kirche Gott das heilige Opfer dar... Nicht bloß in Worten, auch im Symbol feiert die Kirche in der Anamnese das Gedächtnis Christi und die Erinnerung an seinen Kreuzestod. Bei den Worten 'hostiam puram' usw. heißt sie den Priester fünfmal das Kreuzzeichen über Leib und Blut des Herrn zu zeichnen. 'Signa', sagt Innozenz III., 'spectant ad historiam recolendam', um die Tatsache lebendig im Gedächtnis zu erhalten, daß im Mittelpunkt der Weltgeschichte das Kreuz Christi steht" usw. Von dem objektiven Mysterium des Heilswerkes bleibt nach E. außer der Konsekration nur ein subjektives Denken übrig. Diese Subjektivierung der Lit. durchzieht das ganze Buch u. auch schon gleich zu Anfang die Darlegung über Kultus u. Lit. im Allg. I 1 ff. Danach ist der Kultus die Betätigung der Tugend der Religion; diese „hebt unsere kreatürliche Verschiedenheit von Gott hervor und macht uns geneigt, unsere Abhängigkeit von Gott, als der ersten Ursache aller Dinge, zu erkennen und sie in entsprechenden Akten der Anbetung, der Danksagung, der Bitte, in dem Zustand der gefallenen Natur auch der Genugtuung und der Bitte um Versöhnung zu bekunden. Diese Betätigung der Tugend der Religion ist zunächst in inneren Akten wirksam und erscheint somit als innerer Kult, dessen Akte Gott erkennt... Die geistig-körperliche Natur des Menschen aber bringt es mit sich, daß diese inneren Kultakte sich auch sinnfällig äußern... So entsteht der äußere Kult.“ Auch der gemeinsame Kult wird aus dem Bedürfnis der einzelnen Seele abgeleitet: „So entsteht als Forderung der menschlichen Natur der gemeinsame Kult... Gemeinsame Ausübung des Kultes steigert erfahrungsgemäß die Andacht.“ Der gemeinsame Kult wird dann auch aus dem Wesen von Familie u. Staat abgeleitet, also aus rein natürlichen Ordnungen. Dann wird von dem Objekt der kath. Lit. gesprochen: Gott (wobei es z. B. heißt, daß die 2. Person in der Gottheit in der kath. Lit. ganz besonders in den Vordergrund tritt; die höchsten Feste beschäftigen sich mit den Geheimnissen der Menschwerdung usw.; der eucharist. Kult ist ein beständiger Akt der Anbetung, dem Sohne Gottes gewidmet; der 3. Person in der Gottheit ist das Pfingstfest geweiht usw.), Christus, das hl. Sakrament usw., ferner die Engel u. Heiligen, Reliquien usw.; dann erscheint als Subjekt der Lit. u. eigentlicher Liturge Christus der Herr, was nicht ganz zu dem Vorhergehenden passen will. Wäre es nicht besser gewesen, vom Christumysterium, dem Priestertum Christi u. der Ekklesia auszugehen u. damit auf das innerste Wesen der Lit. zu kommen? Mit Recht sagt daher Dam. Zähringer OSB in seiner Besprechung (Bened. Mschr. 16 [1934] 68 f.): „Zunächst sind es die Grundsätze der Einleitung, die nicht befriedigen, ja sogar eine direkte Ablehnung herausfordern. Eis. definiert das primäre und sekundäre Subjekt der Liturgie so, daß die Beteiligung oder Nichtbeteiligung des gläubigen Volkes am Kult für ihn als liturgische Frage überhaupt ausscheidet und der Pastoraltheologie zugewiesen wird. Aus diesem Grunde verschweigt das Buch beharrlich alle heutigen Bemühungen um die aktive Teilnahme des Volkes an der Liturgie... Er zeigt, daß Eis. aus den verschiedenen Kontroversen der letzten Zeit nichts gelernt hat. Seine Definition der Liturgie leidet an dem Mangel, daß er die Kirche viel zu sehr von ihrer juristischen Seite aus sieht

und nicht, was für die Liturgie doch den letzten Ausschlag geben muß, von der Erlösungstat und dem Priestertum Christi her. Dazu kommt, daß sein Gemeinschaftsbegriff ein sehr formaler ist und zur ontischen Grundlage aller Gemeinschaft in der Liturgie der Kirche keine Beziehung findet. Daraus ergeben sich grundsätzliche Folgerungen, die man heute als unhaltbar bezeichnen muß. Ein letztes Eindringen in das Wesen der Liturgie ist auf diesem Weg recht schwer, wenn nicht unmöglich. Diese Position führt auch zu Widersprüchen, die unverkennbar sind.“ Auch J. A. Jungmann SJ sagt in seiner Bespr. (Zschr. kath. Theol. 58 [1934] 123—27): „Alles, was an einschlägigen Formen und Bestrebungen in der liturgischen Bewegung der Gegenwart lebendig geworden ist, wäre darum lediglich nach den Gesichtspunkten der seelsorglichen Brauchbarkeit zu beurteilen und käme nie in Betracht als Beitrag dazu, daß die Liturgie selbst in höherem Grade die ihrem Wesen gemäße Form erhalte. Es ist das ein Standpunkt, der wesentlich von dem abweicht, der vor einiger Zeit hier verfochten wurde und demzufolge das Beten der Gläubigen als integrierender Bestandteil der Liturgie zu betrachten ist; s. ZkTh 55 (1931) 96—102; vgl. auch die in diesem Punkt übereinstimmende Auffassung von O. Casel: Jahrb. f. Liturgiewiss. 10 (1930) 192 f. Folgerichtig findet bei E. das ganze Schrifttum der liturgischen Bewegung kaum irgendwelche Erwähnung, ebenso wie deren theoretische und geschichtliche Fragestellungen bei der Stoffauswahl kaum irgendwo mitsprechen . . . Andererseits wird das Gesetzhafte an der heutigen Liturgie stark betont, z. B. in dem Satze, daß die Unterscheidung zwischen präzeptiven und direktiven Rubriken im allgemeinen zu verwerfen sei (I 51).“ Wir geben gerne zu, daß es für den Vf. eines Handbuchs geraten ist, nicht gleich jeder neuen Theorie nachzulaufen, sondern ruhig abzuwarten, bis die Forschung sich geklärt hat. Aber ebenso falsch wie eine kritiklose Übernahme jedes neuen Gedankens ist es, auch das Berechtigte von vorneherein abzulehnen, nur weil es „neu“ ist. Und dabei handelt es sich, wie gerade die obigen Zitate aus Th.-E. zeigen, gar nicht um neue Theorien, sondern um eine Rückkehr zur alten Theologie des Kultes. — Was dem Buch an ideeller Begründung fehlt, dafür wird man entschädigt durch die sehr reichen Sammlungen u. Belege zur Geschichte der Lit. In dieser Hinsicht wird das Werk für jeden Liturgiker ein unentbehrliches Werkzeug sein. Freilich vermißt man auch hier immer wieder die Beziehung zu den neueren Fragestellungen, u. auch im Einzelnen bleiben manche Wünsche übrig. Gewiß ist es bei dem ungeheuren Umfang der Lit.-wissenschaft kaum mehr möglich, alle Fragen selbständig zu beurteilen; aber die Angaben eines Handbuchs müssen doch nach Möglichkeit Genauigkeit anstreben. Den wertvollen Bemerkungen Jungmanns a. a. O. fügen wir einige Notizen bei. I 32<sup>3</sup> müßte es heißen: Bishop, Genius of the Rom. Rite (Liturgica Historica [Oxford 1918] 1—19). Zu *Genius* ist auch die franz. Ausg. *Le génie du Rit Romain* (Paris 1920) wegen Wilmarts hervorragender Anmerkungen zu erwähnen. — 36<sup>22</sup>: Neben dem Lexikon-Art. von Jenner wäre zu nennen gewesen G. Prado, *Historia del Rito Mozarabe* (Silo 1928). 37 Z. 6 vgl. De Bruyne, *De l'origine de quelques textes liturgiques mozarabes* (Rev. Bén. 30 [1913] 421—36). — 37 Z. 14 Gregor VII, u. die span. Liturgie: Gregor, *Ep.* I 83 (PL 148, 355); R. Menéndez Pidal, *La España del Cid* (Madrid 1929) 264—81 behandelt ausgezeichnet die Ritusreform. Auch Gams, *Kirchengesch. von Spanien* II 2, 186 ff. 448 ff. 457 ff.; III 1, 8, 19. Statt dessen stützt sich E. nur auf den Art. von Jenner in der *Catholic Encyclopedia*! — 39<sup>1</sup>: Das Buch von Netzer ist außer als Materialsammlung wertlos. — 39 Z. 10 v. unten: Das „stets“ ist falsch. Gregor d. Gr. nahm wie Reg. 11, 56 a, 2 zeigt, einen anderen Standpunkt ein. — 57<sup>1</sup>: Die Angabe L. Duchesne, Paris 1886 und 1892, ist irreführend. Zu zitieren I (1886), II (1892). — Von der *Italia pont.* erschien schon 1925 der 7. Band, von der *Germ. pont.* 1927 der 2. Band. — S. 61 f. fehlt Lietzmanns Beitrag zur Frage der Datierung des Leon. (zuletzt Jb. 2, 101). Auch war generell bei den Sakramentaren auf



Lietzmanns *Petrus u. Paulus*<sup>2</sup> zu verweisen. — 64<sup>61</sup>: Das über Brinktrines *Rossianum* Gesagte trifft in keiner Weise die Sache. — 67<sup>78</sup>: Der Helisacharbrief wiederabgedruckt Bishop, *Liturgica Historica* 333 ff. — 83 Z. 14: „Comes Alcuini“ = Chartres 32 und Paris 9452; beide Hss. haben denselben Text; der 1. Editor benutzte aber Chartres 32. — 86 f. nr. 3 ist unzureichend. Schon mit Hilfe der Einleitung zu Leroquais, *Les Sacramentaires et les Missels manuscrits des bibliothèques publiques de France* (Paris 1924) war mehr u. besseres zu bieten. — 92<sup>88</sup>: Polem. Silvius, einzig mögliche Ausgabe: CIL I 1<sup>2</sup>, 259 (Mommsen). — 94 Z. 3: „Die ältesten Redaktionen des Hier.“ statt die ältesten Zeugen . . . — 481<sup>59</sup> das Zitat muß lauten: Ambros., Exp. ps. 118, 8, 48. — 576: Der ursprüngliche Inhalt des Epiphaniestes steht keineswegs so fest, wie es hier angegeben wird. — II 168 f.: Das über die Epiklese Gesagte entspricht nicht den neuesten Feststellungen; vor allem tritt die große Bedeutung der alten Epiklese der Trinität für die urchristl. Lit. nicht hervor. — 292: Der Backenstreich bei der Firmung kann auch aus achr. Bräuchen der *Pax* erklärt werden (Martyrium der hl. Perpetua). [29]

C. Callewaert, *Liturgicae Institutiones*. Tractatus primus: *De sacra Liturgia universim*. Editio tertia recognita et aucta (Brügge 1933). Die 2. Aufl. dieses Werkes des ausgezeichneten Kenners bes. der röm. Liturgie ist Jb. 5 Nr. 78 empfohlen worden. Das Buch ist seitdem wieder vervollkommen worden, bes. in den geschichtl. Teilen, aber auch in denen über die Definition der Liturgie. Vf. erkennt die Notwendigkeit, eine tiefere u. umfassendere Definition des Kultes zu vertreten, an, bleibt aber selber bei der von ihm früher vertretenen *Cultus publicus ab Ecclesia quoad exercitium ordinatus*. Die Auffassung der Lit. als Kultmysterium wird S. 116 mit Sympathie erwähnt u. auch S. 9 angeklungen. [30]

P. Bayart, *L'action liturgique. Essai de directoire. Bibliographie liturgique* rédigée par P. Marangé (Paris 1933). Das die französ. Verhältnisse berücksichtigende Buch definiert die lit. A. als „l'ensemble des efforts méthodiques que le clergé, et les fidèles sous sa direction, sont appelés à fournir, à notre époque, en vue de la restauration et d'un plein épanouissement de l'esprit et de la pratique liturgiques“ (S. 10). Der „lit. Geist“ ist: „de préférer la prière commune et publique à toute autre“, oder nach einer Formel des P. Lallemand: „Les principaux exercices de la perfection sont les sacrements“ (S. 21 f.). Der 2. Teil gibt im Anschluß an den CJC prakt. Anweisungen, worin sich manche glückliche Formulierung findet, so z. B., wenn es S. 95 heißt, man solle sich bei der Messe nicht mit dem Priester, sondern mit der Kirche, deren Diener der Priester ist, vereinigen. Anhänge bringen einige päpstl. Instruktionen über Liturgie u. hl. Musik sowie eine Übersicht über französ. liturg. Werke. [31]

J. Wolf, *Römische Geschichte* 2. Hälfte: *Die röm. Kaiserzeit* (Freiburg 1932). Diese als 7. Bd. der bei Herder erscheinenden *Gesch. der führenden Völker* 2. Hälfte der röm. Gesch. entspricht leider nicht den Erwartungen, zu denen der von Jos. Vogt in der gleichen Sammlung hg. 1. Teil *Die röm. Republik* berechnete. Es sei hier nur auf die Bespr. Wolfs durch E. Holst im *Gnomon* 9 (1933) 141—45 verwiesen, der festgestellt hat, daß W. ganze Abschnitte aus Dessaus *Gesch. der röm. Kaiserzeit* u. Steins *Gesch. des spätröm. Reiches* ausgeschrieben hat, teilweise sogar wörtlich, aber ohne Angabe der Quellen, u. bei eigenen Ausführungen noch größere Fehler u. Unzuverlässigkeiten offenbart. H. E. [32]

J. P. Kirsch, *Die Kirche in der antiken griechisch-römischen Kulturwelt* (Kirchengeschichte hg. von J. P. Kirsch Bd. I; Freiburg i. Br. 1930). Die 6. Aufl. des 1. Bd. des bisherigen Hergenrötherschen *Handbuchs* hat hier durch K. die längst ersehnte Um- und Neubearbeitung gefunden. Der Geschichte der Liturgie wird in jedem Abschnitt eine lebenswarme Darstellung geschenkt. Was man hier zuweilen vermißt, ist ein Eingehen auf die neuere zum Teil in den Bänden unseres Jb. niedergelegte Forschungsarbeit gerade auf dem Gebiet des altchristl. Kultes, z. B.

über *sacramentum*, Epiklese usw. So würde man bei K., der uns in seinen Arbeiten (ich denke etwa an sein Buch über den „stadtröm. christl. Festkalender im Altertum“) über röm. Martyrerverehrung Schönes gebracht hat, einen Hinweis auf die Arbeit von O. Casel über *Mysterium und Martyrium in den röm. Sakramentarien* im Jb. 2 am ehesten erwarten. Diese herrlichen Sakramentartexte, die hier zum erstenmal in ihrer Bedeutung für das Wesen des christl. Kultes erkannt sind, geben die lichtvollsten Zusammenhänge an, die zwischen der Feier der Passio Domini und der seiner Martyrer bestehen.

H. F. [33]

**Z. García Villada**, *Historia ecclesiástica de España* (Madrid 1929—33). In den 4 Büchern (in 2 Bänden) dieser wichtigen Geschichte, die noch fortgesetzt wird, finden sich sehr viele Nachrichten u. Dokumente, die für unseren Bericht in Betracht kommen. So im 1. Bde. die Geschichte der Tradition von Santiago u. der „Virgen del Pilar“ u. ihres Kultes in Spanien (S. 27—79); das christl. Leben (231—50); die Martyrer (251—82); das Konzil v. Elvira (321—6). Die 19 Textanhänge geben u. a. unedierte lit. Texte. Aus dem 2. Bd. weisen wir hin auf Kp. 9 über die christl. Altertümer Spaniens in der roman. Epoche (etwas kurz). Im 4. Buch ist ein Abschnitt (29—85) der westgot. Lit. gewidmet: Ursprung u. Geschichte, die Formeln, das Kirchenjahr, Messe, Offizium, Sakramente, Totenlit., Gesang, Rechtgläubigkeit. Einige Seiten aus lit. Hss. werden wiedergegeben. In Anhängen finden sich einige patrist. Texte u. vor allem einige *formulae fidei* aus dem Kodex von Rhoda, die bisher nicht herausgeg. waren (274—80). J. V. [34]

**J. D.-M. Maes** OP, *Godsdienst Philosophie* (Gent 2<sup>o</sup> o. J. [1932]). Das niederländ. Wort „Godsdienst“ für Religion deutet schon darauf hin, daß in einem Werke über Religionsphilosophie naturgemäß die kult. Phänomene, Gebet u. Opfer, öfters zur Sprache kommen. Für die Beurteilung des Buches als ganzen verweise ich auf die lehrreiche Bespr. von K. L. Bellon, *Godsdienstwijsbegeerte in Nederland* (Studia cath. 9 [1933] 380—90) S. 387—9, der u. a. eine scharfe Begriffsbestimmung der Rel.-phil. vermißt u. auch bedauert, daß der übernatürl. Faktor erst am Ende des Buches als eine Art Zutat erscheint. In der Tat heißt es S. 280: „We hadden alleen vast te stellen dat een openbaring, opgevat als immanente en toch uitwendige mededeeling van waarheid niet onmogelijk is, en dat bijgevolg dergelijke openbaring als oorzaak van godsdienstig leven gelden kan.“ Für den christl. Kult. der seinem Wesen nach auf der Offenbarung beruht, gibt das Buch daher wenig aus. [35]

**J. F. Van Der Stappen u. Aug. Croegaert**, *Caeremoniale*. Pars prior: *De Ministris* (Mecheln 4 1933). Nach einer Einleitung, die die allg. Regeln über Zeremonien gibt, behandelt dieser Band in 4 Abschnitten die Dienste des Thuriferars, der Akoluthen und Ceroferare, des Zeremoniars, des Subdiakons und Diakons. Man findet alles bis in die kleinste Einzelheit beschrieben und festgelegt, in klarer, verständlicher Art.

G. G. [36]

**Der Große Herder**. *Nachschlagewerk für Wissen und Leben*. 4., völlig neubearbeit. Aufl. von Herders Konversationslexikon (Freiburg i. Br.). Das von uns Jb. 12 Nr. 56 empfohlene Werk ist unterdessen fast schon zum Abschluß gekommen. Die Ausstattung u. der Inhalt sind auf derselben Höhe geblieben, so daß es schwer ist, auf Einzelheiten hinzuweisen. Wir werden nach Vollendung des Werkes darauf zurückkommen u. es auch vom Standpunkt der Liturgiewissenschaft würdigen.

[36 a]

### III. Zusammenfassende Behandlung einzelner Gegenstände: Messe, Sakramente, Kirchenjahr, Offizium, Sonderliturgien, Paramentik usw.

**Fr. X. Seppelt-Cl. Löffler**, *Papstgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart* (München 1933). Die gesamte Papstgesch. wird hier in 1 Bd. von mäßigem

Umfang dargestellt. Seppelt hat die ganze Zeit bis zur französ. Revolution u. Löffler den Rest bis zur Gegenwart geschrieben. Das 19. und 20. Jh. sind stark bevorzugt: rund 200 S. von den insgesamt 550 S. sind dieser Zeit allein gewidmet. Das ist durchaus zu begrüßen: die Kenntnis der jüngsten Papstgesch. tut doch den weiteren Kreisen, für die das Buch berechnet ist, bes. not. Man darf das schwierige Unternehmen, auf so knappem Raum mehr als 1900 Jahre gewaltigen histor. Geschehens im Umriß darzustellen, als wohl gelungen bezeichnen, ohne daß deswegen eine ausführliche, gleichfalls sich an weitere gebildete Kreise richtende Papstgesch., wie sie Seppelt selbst anderweitig unternimmt, irgendwie überflüssig gemacht wäre. Im klaren Überblick, mit warmer Liebe, aber auch mit kritischem Blick, der sich u. a. bes. bei der Darstellung des 19. Jh. öfters geltend macht, wird der Gang der Geschichte in den hauptsächlichsten Zügen über 2 Jahrtausende hin verfolgt. Natürlich kann man auch einiges etwas anders sehen, als es die Vf. tun. Bei dem weltgeschichtl. Kampf zwischen Kaisertum u. Papsttum in den Etappen von Gregor VII. über Gregor IX. und Innozenz IV. zu Johann XXII. könnte die zunehmende Verschiebung des Streites vom vorwiegend kirchl. auf das vorwiegend polit. Feld u. die ursächlich damit verknüpfte Abirrung des spätm. Papsttums mit seinen schweren Verfallserscheinungen noch schärfer herausgearbeitet werden. Johann XXII. u. Urban V. scheinen uns beträchtlich überschätzt. Aber dem Gesamtbild, das gezeichnet ist, tun solche kleinere Ausstellungen kaum Eintrag. — Wichtigere Momente aus der Geschichte der Liturgie werden öfters berührt, wenn auch nur mehr am Rande u. in aller Kürze. Ein stärkerer Hinweis auf den Entwicklungsprozeß wäre wohl auch hier wünschenswert: wie nämlich auch die Ausgestaltung des Gottesdienstes allmählich Domäne der aufstrebenden päpstl. Zentralgewalt geworden ist und wie durch die Ausschaltung der zahlreichen Landes- oder Provinzialliturgien, etwa noch im 11. Jh. der mozarab., die (nahezu) völlig einheitliche Regelung wenigstens für das Abendland in der heutigen röm. Liturgie zustande kam. Im einzelnen sei hervorgehoben: S. 3: Streit um die Festsetzung des Osterfestes, 29: Zosimus (417/8) als „erster Papst, der zunächst ohne liturg. Verehrung blieb“. 43: Sacramentarium Gelasianum erst aus dem 7. Jh. stammend. 48: Johann II. (533/5) als erster Papst, der seinen Namen geändert hat. 57: Reform des Gottesdienstes durch Gregor d. Gr. 110 ff.: Kampf um die slav. Lit. des Methodius. 125: erste feierliche Heiligsprechung durch Rom (hl. Ulrich). 190: Einführung des Fronleichnamfestes für die ganze Kirche. 288: liturgische Reformen durch Pius V. 315: erneute u. unglückliche Brevierreform und Reform des Festkalenders durch Urban VIII. 341: Verminderung der Feiertage durch Benedikt XIV. 478 ff.: die vielseitigen Reformen durch Pius X. sowohl als Patriarch von Venedig wie als Papst. 508: Liturgie des Christ-König- und Herz Jesu-Festes. — Das Lob, das man den Darstellern dieser Papstgesch. spenden darf, läßt sich leider nicht ausdehnen auf die ohne deren Mitwirkung beigegebenen zahlreichen Bilder. Vom hl. Petrus angefangen werden die Päpste im Bild in einer Weise wiedergegeben, daß der durchschnittliche Leser den Eindruck bekommen muß, es handle sich dabei um irgendwie authentische Porträts. Selbstverständlich sind es aber, abgesehen von ganz wenigen gleichzeitigen Darstellungen, für mehr als 1000 Jahre nur die Phantasieprodukte aus den Papstkatalogen des 16.—18. Jh., so bes. aus Onuphrius Panvinus, oder aus der (von wenig Resten abgesehen) gänzlich wertlosen Reihe der Papstbildnisse in der Basilika S. Paolo fuori le mura. Darüber hinaus sind noch schlimmste Versehen passiert: Das bekannte Bild Clemens' VII. (1523—34) von Sebastiano del Piombo muß als Porträt des avignonesischen Gegenpapstes Clemens' VII. (1378—94) erhalten u. ebenso der Orsinipapst Benedikt XIII. (1724—30) für den 2. avignonesischen Gegenpapst Benedikt XIII. (1394—1417), einen geborenen Aragonesen, und das, obwohl auf dem Bilde Benedikts selbst klar und deutlich zu lesen ist, um wen es sich handelt! Auch die kurzen Beschriftungen

der Bilder sind vielfach unglücklich, ja stehen manchmal mit der Darstellung der beiden Vf. in direktem Widerspruch. Das ist um so bedauerlicher, als heute gerade auf dem Gebiete der Bildausstattung sonst so Erstaunliches geschaffen u. die an sich so schöne Leistung der beiden Vf. ohne ihre Schuld verunziert wird. M. S. [37]

**A. M. Rathgeber**, *Das heilige Meßopfer* (Nürnberg 1933). Ein Volks- u. Familienbuch, das unstreitig seinen besonderen Wert hat, weil es die in großen Zügen gegebene Meßerklärung in der Form echt volkstümlicher, von hoher Begeisterung getragener u. von guter Darstellungskunst zeugender Exhorten bietet. Schade, daß der Mysteriengedanke mit seiner pneumatischen Fülle, der doch hinreichend als die Grundlage des hl. Opfers aufgezeigt worden ist, nicht beachtet wird; denn durch ihn würde das ganze Buch bedeutend gewonnen haben; und der Vf. hätte die Gabe, ihn volkstümlich darzustellen. So aber tritt das Pneumatische gegenüber dem Moralischen stark zurück; namentlich die Kapitel über das Wesen des Meßopfers erscheinen trotz aller Beredsamkeit dürftig. Durch die Fortdauer der habituellen Opfergesinnung Christi ist das Wesen des Meßopfers, das den Opferakt verlangt, ebenso unvollständig erklärt, wie der Sinn der Messe, die in erster Linie der latreutische Kult der Kirche ist, durch die Bestimmung, uns die Erlösungsgnaden zuzuwenden. Auch sollte weniger betont werden, daß in jeder der beiden Opfergestalten der ganze Christus mit Leib und Blut gegenwärtig wird — was „*praeter sacramentum*“ ist — als daß „*vi verborum et sacramenti*“ Christi Blut von seinem Leibe getrennt wird, freilich nicht realistisch, sondern sakramental-realistisch; denn in dieser Trennung besteht ja das Opfer. Über andere Einzelheiten in der Erklärung s. meine Bespr. der vom Vf. benützten Meßerklärung von Parsch (Jb. 10 Nr. 62). Zu *oblatio rationabilis* (hier mit „wertvoll“ übersetzt) s. Casel, *Ein orientalisches Kultwort in abendländischer Umschmelzung* (Jb. 11 S. 1 ff.). Die beigegebenen Bildtafeln sind zum Teil gut gewählt. S. St. [38]

**Al. van Hove**, *Tractatus de sanctissima Eucharistia* (Theologia ad usum seminarii archi-episcopalis Mechliniensis; Mecheln 1933). Der Dogmatiker von Mecheln gesteht S. 4, daß „logice“ die Behandlung der Euch. als Opfer der als „Sakrament“ vorausgehen müsse, wie es auch der CJC tue, folgt aber aus Gründen der „leichteren Darstellung“ u. der „Tradition“ doch der umgekehrten Ordnung. Wird aber dadurch das Verständnis nicht erschwert, u. wäre es nicht angebracht, zur wahren Tradition der Väter zurückzukehren, die die Euch. immer im Lichte des Opfermysteriums sieht? Auch die Definition würde dadurch gewinnen, die jetzt lautet: *Sacramentum a Christo Domino institutum, in quo sub speciebus panis et vini corpus et sanguis Christi substantialiter continentur, quod fidelibus communicatur ad eorum spirituales refectionem, quodque simul unicum sacrificium est Novae Legis*. Diese Definition sieht so aus, als ob die Hauptsache mit *simul* eben noch angehängt würde. Besser heißt es kurz vorher: Eucharistiam „nobis reliquit (Christus) ut memoriale passionis suae et renovationem sacrificii crucis“ (S. 1) u. bald nachher: „Horum (i. e. incarnationis, vitae, passionis Christi) Euch. est tum memoria tum quasi continuatio et extensio“ (S. 2). Nach den Vätern und Liturgien ist die Euch. die mystische Wiederhinstellung des Heilswerkes Christi im Kultmysterium, also zuerst Opfer u. dann daraus fließende Opferspeise. Die Euch. als „Sakrament“ d. h. als Kommunion erhält also ihre wahre Einordnung erst, wenn man sie im Lichte des Opfermysteriums betrachtet. Die Messe wird S. 205 definiert: „Quoad rem, Missa idem est ac sacrificium Novae Legis. Magis complete definiri potest: Sacrificium Novae Legis in quo Christus offertur sub speciebus panis et vini per ministerium sacerdotis agentis nomine Ecclesiae, ad supremum dominium Dei agnoscendum et nobis applicandum satisfactiones et merita Christi.“ Diese das Wesen des Meßopfers in keiner Weise erschöpfende Wesensbestimmung wird zum Glück in den folg. Darlegungen teilweise ergänzt. Von den Liturgien heißt es S. 225, alle bezeugten: „Missam esse sacrificium in quo ipse Christus



Deo Patri offertur, hocque sacrificium esse commemorativum passionis dominicae.“ Kp. II des 2. Teils § 2 handelt *De essentia sacrificii Missae* u. bespricht nach Ablehnung der Destruktionstheorie sowie der bloßen „immolatio repraesentativa vel virtualis“ die „i. sacramentalis“ oder „mystica“, wobei auch die vom Jb. vertretene Mysterienlehre kurz charakterisiert wird: „tota realitas sacrificii crucis sub signo seu sacramento reproducitur aut repraesentatur (i. e. denuo praesens redditur) in altari“. Leider versäumt es Vf., genauer auf diese Lehre einzugehen. Vgl. dazu Fr. Diekamp (s. Jb. 12 Nr. 49). Mit Recht wird die Oblationstheorie (M. de la Taille u. a.) scharf kritisiert, u. Vf. neigt mehr zur „mactatio mystica“, die doch in der Mysterienlehre erst ihre wahre Stellung u. Begründung findet; daß sie der Tradition am meisten entspricht, sagt Vf. S. 270. — Wertvoll an dem Buche sind die zahlreichen Literaturangaben. [39]

M. Alonso, *El sacrificio eucarístico de la última cena del Señor, según los teólogos* (Estudios ecles. 12 [1933] 33—63; 173—98; 449—72). Schluß von Jb. 12 Nr. 60. Das Kp. II behandelt die Opfer-Darbringung. Lehre von Condren, Thomasin, Vorträge von La Rochelle (1676), Pierre Nicole (1706), Caspar Juenin (1773). Kp. III: Die Eucharistie ist Opfer wegen der Repräsentation des Kreuzesopfers. Lehre von La Puente, Jacobus de Bay, Dionys. Petavius SJ, Joh. v. St. Thomas, G. Vásquez, L. Habert, Billot. Das Schlußergebnis: Bei den Vf. findet man Ausdrücke, die an sich als „unzistisch“ betrachtet werden könnten; aber keiner nimmt an, daß Abendmahl u. Kreuzesopfer ein einziges blutiges Opfer seien in dem Sinne, daß die Darbringung der sakramentalen Spezies ein wesentlicher Teil unseres Erlösungsofers seien, so daß bei Weglassung der eucharist. Oblation die Erlösung des Menschengeschlechtes durch Christus wegfallen würde [gegen M. de la Taille]. J. V. [39a]

P. Monreal, *La pasión y muerte de Jesús en la liturgia mozarábica* (Estudios ecles. 12 [1933] 289—312). Die Lehre des Konzils von Trient über das Opfer des Abendmahls, des Kreuzes u. der Messe findet sich in der mozarab. Lit. ausführlicher angedeutet als in anderen oriental. u. abendländ. Lit. Vf. legt dies nach den Texten dar. Ders.: *La pasión en la liturgia* (Razón y Fe 103 [1933] 45—76). Die Passion in der byzant. Messe u. in den oriental. Kreuzfesten. Die hl. Woche. Vergleich mit der Lehre der oriental. Väter. J. V. [40]

J. R. Geiselman, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter. Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie* (München 1933). G. setzt die mit dem Buche *Die Eucharistielehre der Vorscholastik* (1926; s. Jb. 6 Nr. 300 und ebd. S. 177 ff. die Auswertung für die Mysterienlehre) begonnenen Studien über die Entwicklung der Eucharistielehre erfolgreich fort und kommt in diesem neuen Werke zu wichtigen Ergebnissen. Auch dieses Buch hat den Vorzug, daß es die liturg. Quellen zur Aufhellung der Dogmengeschichte heranzieht, so daß es nicht nur dieser, sondern auch der Erforschung der hinter den liturg. Formen sich bergenden Welt der Frömmigkeit und des Kultes dient. Es sollte zunächst die Eucharistielehre Isidors v. Sev., des letzten abendländ. Kirchenvaters, und ihre Bedeutung für die Theologie der Vor- und Frühscholastik klären. Dabei ergab sich die Notwendigkeit, den sog. Isidorbrief *ad Redemptum* auf seine Echtheit zu prüfen, was wiederum nur durch eine umfassende Untersuchung mehrerer Problemkreise möglich war. Erst dann konnte die eigentliche Lehre Is.s dargelegt und in ihre Zusammenhänge nach vorwärts und rückwärts eingeordnet werden. So trägt das Buch mit Recht nunmehr seinen Haupttitel, wenn der Vf. sich auch bewußt ist, daß keineswegs alle Fragen restlos geklärt sind (S. X). Für die innere Liturgiegesch. bes. wichtig ist die Frage nach der wechselnden Auffassung über die Konsekrationsform, da von ihr die Teilnahme der Ekklesia am Meßopfer abhängt. Bezgl. Is.s Konsekrationsform gibt es nach der *Einleitung* 5 Ansichten, von denen die 1. jene im Post-Prädie-Gebet, die 2. in der *oratio sexta*, die 3. in den Einsetzungs-

worten, die 4. in der *or. s.* mit den Einsetzungsw., die 5. schließlich, die von P. Cagin OSB, *L'Eucharistia* (1912), in dem komplexen Akt erblickt, der aus der *illatio* (Präfation mit Einsetzungsw.) und der *or. s.* besteht, wobei die *ill.* die *sanctificatio oblationis* d. h. die reale Vergegenwärtigung des Herrenleibes bewirke, die dann durch die *conformatio sacramenti*, den Geisterfüllungsakt, in der *or. s.* vollendet werde, indem letztere den Herrenleib und das Herrenblut zu „Sakramenten“ des Heiles macht. Is. hätte also die ursprüngliche Einheit der Eucharistia in die 2 Teile der *or. quinta* und *s.* aufgeteilt. Da nun aber der Brief *ad Red.* als zur Substanz des Sakr. gehörend nur die Worte *Hoc est corpus meum* erklärt, erweist der I. Abschnitt in mustergültiger und überzeugender Darlegung diesen Brief als einen früh-scholast. Traktat. Zunächst setzt der Brief den Azymentstreit des kerullarianischen Schismas voraus und kann daher nicht vor 1053 entstanden sein, ja bei der Abhängigkeit von der Schrift *De azymo et fermentato* des Anselm v. Cant. nicht vor 1093. Zum selben Ergebnis führt die Lehre des Br., daß unter jeder Gestalt *totus integer Christus* gegenwärtig sei. Bei Is. ist Brot = Leib, Wein = Blut, dazu tritt der *Spiritus s.* Ebenso Radbert. Lanfrank verlegt die Gegenwart des *totus Christus* in das empfangende Subjekt. Humbert v. Silva Candida deutet als Erster den Leib des Sakr. im streng christolog. Sinne als den allein mit der 2. Person der Gottheit in hypostat. Union verbundenen Leib des Menschgewordenen. Damit ist die alte (griech.) Bestimmung des sakr. Inhalts überwunden. Die Trinität wird vom heilwirkenden Prinzip des Sakr. zum Vergegenwärtigungsprinzip der sakr. *caro* des Menschgewordenen. Sakr. Inhalt ist also das *singulare corpus* des Gottmenschen. Von dort ist kein weiter Weg mehr zur Auffassung: Sakr. = *totus Christus, Deus-homo*; unter jeder Gestalt ist Leib und Blut (und Seele) oder: der ganze Christus (Anselm v. Laon bzw. Wilhelm v. Champeaux u. a.). Weshalb dann noch die 2 Gestalten? Wegen der Zeichenfunktion! So sagt bezeichnenderweise Stefan Langton (S. 85 Anm.): *Sub utraque specie sumitur propter mysterium; nam panis cor hominis confirmat et vinum letificat. Preterea forma vini nobis fideliter representat sanguinem qui de latere Christi manavit quod non panis forma et ideo eius sumptio non est superflua* [man beachte, wie hier der Begriff des Mysteriums zum bloßen äußeren Zeichen oder sogar zur Allegorie herabgewürdigt ist!]. Um 1200 lehrt die Theologie, der Logos sei im Sakr. nur gegenwärtig, insofern er mit der menschl. Natur Christi vereint sei; nicht der Logoschöpfer, sondern der Gottmensch J. Chr. ist gegenwärtig. In diese Phase paßt der Brief *ad Red.* hinein. — In bezug auf die Konsekrationsform sagt der Br., daß die Herrenworte *de substantia sacramenti* sind, das Übrige nur akzidentellen Wert hat. Bei Is. geschieht die Kons. durch die *oratio sexta (prex mystica)* = Post-Sanctus-Gebet, Einsetzungsbericht und Post-pridie. An sich hätte Is. nur die Einsetzungsworte (= Ew) nennen können, da z. B. schon Ambrosius und Faustus v. Riez sie als Vergegenwärtigungsfaktor nennen. Diese Schriften hat aber Is. für seine Eucharistielehre nicht benutzt. Der Konsekrationsbegriff (= Kb) von *De offic. eccl.* I 15 erscheint bes. in den Meßerklärungen, die auf der altgall. Liturgie aufbauen (mit Epiklese), bes. in *Dominus vobiscum* (Gerbert, *Monum. lit. vet. alem.* II 276 ff.). Die K hat Gebetsform: *sanctificando facere, orationibus consecrari, divinitus consecrari*; zu den Ew tritt die Anrufung des Vaters bzw. Christi nach den Ew. Die Worte im *Unde et memores: hostiam puram h. sanctam, panem sanctum vitae aeternae* sollen darauf hindeuten, daß der Herrenleib erst konsekriert wird, d. h. werden als Epiklese aufgefaßt. Ebenso Rabanus Maurus. *Florus von Lyon* († 860, nicht 680, wie gedruckt ist), *De expositione missae* (PL 119, 52), verbindet den organischen Kb mit der überragenden Bedeutung der Ew; Wandlungsbitte ist bei ihm das *Quam oblat.* (vor den Ew!). Paschasius Radbert schließt sich an Ambrosius an, nennt jedoch die ganze Danksagung als K-gebet. Heiric v. Auxerre († 871/884): *Corpus illud quod conficitur in ecclesia a sacerdotibus fit omnino rationabile, quia ad invocationem*

*sacerdotis et Spiritus sancti praesentiam eadem divinitate repletur, qua corpus Christi repletum fuit ab ipsa conceptione.* Von da ab wird Is. mehr und mehr überwunden, auch durch den Einfluß der neu eingeführten röm. Liturgie. Der Schwerpunkt wird auf die Vergegenwärtigung und Anbetung verlegt, da Oblation und Kommunion zurücktreten. Die Meßerklärungen *Primum in ordine* (nach 819) und *Quotiens contra se* (unter Karl d. Gr.) zeigen eine Verengung des Kb; nach letzterer verwirklicht sich die *commemoratio mortis Dominicae* in 2 Vorgängen: *consecratio* und *confirmatio*; mit dem vergegenwärtigten Leib und Blut verbindet sich der hl. Geist und macht sie dadurch zu Sakramenten: *sanctus in eis* (Is.: *in ea sc. ecclesia*!) *manens spiritus eundem sacramentorum latenter operatur effectum* (durch das *Supplices*) [Hier ist wohl die Wurzel der merkwürdigen, noch heute vertretenen Auffassung vom *Suppl.* als Epiklese; man suchte in der röm. Liturgie die gallikan. Gebete!]. Die K ist also in den Ew, die *confirmatio* im *Suppl.*, das nach Gregor d. Gr., *Dial.* IV 60 gedeutet wird. Die andere Meßerklärung mit dem Titel *Dom. vobiscum* (Gerbert, *Mon.* II 269—274) übt Kritik an der älteren Auffassung, lehnt *Unde et m.* als Epiklese ab, das vielmehr im *Quam obl.* vorhanden sei [hier liegt wohl der Grund, weshalb der Indikativ in diesem Gebete später in den Konjunktiv umgewandelt wurde; vgl. darüber Jb. 11 S. 1 ff.] und sieht in den Ew die K-form. Die Meßerklärung *Missa pro multis* (ed. J. Hanssens, *Ephem. lit.* 1930, 31—46) vereinigt die augustin. Vierteilung der Messe mit der Sechsteilung Is.s, ändert aber dahin, daß n. 5 die K und 6 die *confirmatio* der *oblatio corporis et sanguinis* enthält, d. h. die Erfüllung der schon gegenwärtigen Sakramentsrealitäten mit dem hl. Geiste; beim *Nobis quoque peccatoribus* ist der Kanon abgeschlossen. Die K wird dann mehr und mehr auf die Herrenworte eingeschränkt. Remigius v. Auxerre vereint den neuen Kb mit dem alten; das *Supplices* stelle die Einheit von histor. und sakr. Herrenleib wieder her. Jedoch wird noch im 11. Jh. die K-form deprekativ aufgefaßt. Humbert v. S. C., *dial.* 31: *invocatione totius trinitatis* wird der Herrenleib. Die *Confessio Berengarii* von 1079: K *per mysterium sacrae orationis et verba nostri redemptoris* (Denz. 355). Gerard v. Cambrai in den Akten des Konzils von Arles 1025: *sacr. . . cruce et verbis illius in altari consecratur; dumque passionis et resurrectionis eius atque in coelum ascensionis ibidem salutifera memoria agitur, verum . . . corpus . . . efficitur.* Gregor v. Bergamo: K *per solemnem sacerdotalis officii consecrationem, virtute omnipotentis Verbi et ineffabili sanctificatione Spiritus s.* Joh. v. Avranches († 1079) faßt die K „nach Art der älteren Liturgik wieder als eine während des Kanons sich abspielende actio, als dramatische Handlung, durch die in realmystischer Form die Passion des Herrn ihre Wiederholung finde“ (S. 113). Ähnlich noch Honorius v. Autun, *Gemma animae* I 103 (PL 172, 577): *Canon dicitur regula, quia per eum regulariter fit sacramentorum confectio.* Hat also die Kontroverstheologie des griech. Schismas im 12. Jh. den älteren Kb nicht unmittelbar überwunden, so hat sie doch durch die Unterscheidung von wesentlichen und unwesentlichen Bestandteilen der Sakramente dazu beigetragen. So sagt Anselm v. Cant., *De sacramentorum diversitate* 1 (PG 158, 552 C): *Quoniam multae sunt diversitates, quae non in substantia sacramenti neque in virtute eius aut fide discordant, neque omnes in unam consuetudinem colligi possunt, aestimo eas potius in pace concorditer tolerandas quam discorditer cum scandalo damnandas.* Die K wird nun in den Moment der Ew verlegt; diese sind *forma* oder *modus consecrandi*; in der Schule Abaelards werden sie als Wesensbestandteile von den andern Gebeten abgehoben, die nur *decor sacramenti* seien! Die Kommentatoren der *Sent.* des Petrus Lombardus und die Glossatoren des Gratian. Dekrets bestimmen die Ew als *substantia sacramenti*. Stefan Langton spricht von *forma verborum*. Petrus v. Poitiers (vor 1175) nennt die Ew und Brot und Wein als Wesensbestandteile des Sakr. „Wenn wir einem die Ehre zuerkennen sollen, das organische Aktgefüge der K gesprengt zu haben, so gebührt dies ohne Zweifel PETRUS VON POITIERS.

Das hat seinen Grund darin, daß der kategoriale Bestand der aristotelischen Philosophie sein theologisches Denken weithin bestimmt“ (S. 131). In ausdrücklichem Protest erklärt er, daß nicht die *invocatio trinitatis*, die ihm als *exterior* erscheint, sondern die Ew die K bewirken; jene dienen nur zur Hebung der Feierlichkeit! Petrus Cantor u. a. lehren um 1200 in einer gewissen Nachwirkung des altkirchl. Kb, daß die K erst nach dem Aussprechen auch der Weinformel stattfinde. Anders im Ordo Cisterc., bei Wilhelm v. Auxerre usw. Präpositinus lehrt: *sub utraque specie utrumque*; die *species* habe nur Zeichenbedeutung. Die *consecratio per contactum* wird nunmehr abgelehnt. Aus der ganzen Entwicklung geht hervor, daß der Br. *ad Red.* nicht vor 1160 oder besser 1180 entstanden sein kann. Aus seinen Ausführungen über das seidene Korporale läßt sich nichts Bestimmtes schließen; die hsl. Überlieferung bestätigt das Ergebnis. Der II. Abschnitt gibt nunmehr *Die Eucharistielehre Is. v. S.* Sein Sakramentsbegriff enthält ein symbolisch-hindeutendes und ein reales Moment, wobei das erste im Dienste der realen Gabe steht, die es sowohl bedeuten als auch vermitteln soll; der Nachdruck liegt bei dem realen Moment. Die Namen „Sakr.“ oder „Mysterium“ kommen nach Is. von der verborgenen Heilskraft her. Der mit der Kirche dauernd verbundene hl. Geist wirkt in den Symbolen das Heil, indem er sie mystisch belebt. Taufe, Chrisma, Euch. sind näherhin diese Sakr. Bei der Taufe objektiviert sich die Sakr.-gnade gerade im Element (nach Tertullian, dessen Sakramentsobjektivismus mir jedoch gegen S. 168 Anm. seinen Grund nicht bloß in dem materialistischen Geistbegriff zu haben scheint; teilt er ihn doch mit solchen Vätern, die diesen Geistbegriff nicht haben). Das reale Moment der Euch. spricht sich in den Worten aus: *in os Christiani dominicum corpus intrat* (*De offic. eccl.* I 18). Sie ist aber auch realer Vorgang, Opfer, Vollzug des Kreuzesopfers in der Form des Melchisedekopfers: *Christus constituit sibi . . . ecclesiam, in qua mactavit sui corporis hostias, in qua miscuit vinum sui sanguinis in calice sacramenti divini* eqs. (*De fide cath.* II 27). Die K geschieht durch den *Spiritus s.* (*Etymol.* VI 19, 38 nach Augustin, *de trin.* III 4). Die Elemente *sanctificata per Sp. s. in sacramentum divini corporis transeunt* (*De off. eccl.* I 18); von *sacramentum fieri* spricht Is. *Etym.* a. a. O. Das ist realistisch zu verstehen, genau wie in der Tauflehre Is.s das Wasser objektiv geheiligt wird. Der zweite Terminus Is.s vom *conformari corpori et sanguini* der Elemente (*De off. eccl.* I 15) findet sich in der mozarab. Liturgie, *Liber moz. sacramentorum* ed. Férotin *Mon. Eccl. lit.* VI (1912) 277: *Sp. s. faciat plenissime tui corporis sanguinisque conformia; Liber ord.* ebd. V (1904) 281: *Hoc holocaustum in tui c. et s. transformatione confirmes atque sanctifices. transformatio* kommt schon in der altgall. Liturgie vor, so daß Is. wohl älteres Gut aus der mozarab. Liturgie benutzte, die ganz realistisch dachte. *In sacramentum divini corporis transire* (*De off. eccl.* I 18) ist aus der moz. Lit. nicht belegbar; altgallisch kommt *transferri* vor; *transire* deutet auf realistisch-symbol. Auffassung, *sacr.* aber erhält bei Is. eine andere Bedeutung als bei Augustin, da es nicht in erster Linie auf das Symbolische, sondern auf das Real-Mystische hinweist. [Hängt aber nicht der myst. Sinn eng mit dem symbol. zusammen nach der Auffassung der gesamten Väterzeit und spez. auch Augustins, wie Vf. selbst S. 172 dessen durchaus realist. Grundhaltung bei allem Symbolismus mit Recht gegen neuere Umdeutungen aus modernem Geiste verteidigt? Könnte nicht die Is.sche Deutung von *sacr.* auf die „verborgene Kraft“ ebenfalls dynamistisch mißdeutet werden? Es handelt sich wohl nicht um „Gegensätze“ zu Augustin, sondern nur um kleine Verschiebungen.] Vf. faßt zusammen: Is.s Lehre ist „ein im Sinne des Realismus und Metabolismus weitergebildeter Augustin“ (S. 178). Der Schwerpunkt liegt auf der realen Vergegenwärtigung; die Folgerungen für das Sein der Elemente werden schon deshalb nicht gezogen, weil Is. die Euch. auf eine Linie mit dem Taufwasser und dem Chrisma stellt. Die K - f o r m : *sanctificatio, consecratio* durch den hl. Geist bzw. die *prex mystica* (*Etym.* VI 19). Nach *De off. eccl.* I 15 ist unter



den *septem sacrificii orationes* die *sexta* = *conformatio sacramenti, ut oblatio quae Deo offertur sanctificata per Sp. s. Christi corpori ac sanguini conformetur*. Gegen Cagin u. a. beweist Vf., daß zur *sexta* das Post-Sanctus, die Ew (*nissa secreta*) und das Post-pride gehörten. Das Post-pr. bittet entweder um die Vergegenwärtigung des Herrenleibes durch den hl. Geist oder setzt die Gegenwart voraus und bittet um Gnadenwirksamkeit des Sakr. Die K-form ist also ein komplexes Gebilde, worin die Wandlungsbitte auch nach den Ew ihre organische Stellung hat. Wenn aber das Post-pr. um „Heiligung“ bittet, muß die Vergegenwärtigung schon vorausgegangen sein (logisch). Die K umfaßt also 2 Akte; jedoch ist der Wandlungsakt nicht zeitlich festgelegt. Von dem organ. Kb des christl. At unterscheidet sich Is. nur dadurch, daß er die Präfation abtrennt. Vf. betrachtet daher nun Is.s Lehre im Lichte der älteren Vergegenwärtigungstheorien und findet die K als komplexen Akt in der abendländ. Theologie „gleich bei CYPRIAN“. Jedoch hätte hier zuerst Justin M. genannt werden müssen, der ja in Rom lehrte. (Vgl. „Katholik“ 1914 I S. 331—341.) „Cyprian“ ist in diesem Falle kein Abendländer; handelt es sich doch bei *ep. 75* um einen Brief Firmilians von Kaisareia in Kappad., den Cyprian wohl übersetzt hat. In dem Briefe ist sicher zu lesen: *<non> sine sacramento solitae praedicationis*, wie sich aus dem Kontext ergibt: *usitata et legitima verba interrogationis usurpans* (bezieht sich auf die Taufe), *ut nihil discrepare ab ecclesiastica regula videretur* (bez. sich auf Taufe und Euch.). Eine Abweichung durch das Auslassen der *praedicatio*, wie Vf. annimmt, hätte den Zweck des Weibes verhindert. Auch ist die von Firmilian erwähnte *invocatio* nicht eine „Geistanrufung“ im engeren Sinne, sondern der ganze Meßkanon im älteren Sinne der Epiklese (nicht der späteren „Epiklese“; denn die *inv.* umfaßt nach dem Texte die *sanctificatio panis* und die *eucharistia* und ist gleich gestellt mit der *praedicatio* (diese ist also nicht mit Poukens als die Ew aufzufassen, gegen S. 200 Anm. 3). Auch *ep. 65, 4* (nicht 64, 4): *quando nec oblatio sanctificari illic possit ubi s. Sp. non sit, nec cuiquam Dominus per eius orationes et preces prosit, qui Dominum ipse violavit* spricht nicht von „Epiklese“ (vgl. dazu Jb. 4 S. 173). — Ambrosius nennt als K-form *sacrae orationis mysterium*, aber auch die Ew, aber nicht im scholast. losgelösten Sinne; dazu die *invocatio* [aber der Trinität] gegen S. 201; vgl. Anm. 51 ferner Jb. 4 S. 173]. Hieronymus betrachtet als K-form die *prex*; wenn Vf. die *imprecantis verba* und die *solemnis oratio* als 2 Bestandteile der *prex* auffassen will, u. zw. jene als Geistanrufung, diese als Herrenworte, so möchte ich eher glauben, daß die *prex* sowohl das eine wie das andere ist und daß beide Ausdrücke den ganzen Kanon bezeichnen. Innozenz I. schreibt an Decentius von Eugubium (nicht an Eugubius) von der *prex* des *sacerdos*. Augustin nennt das, was das Element zum Sakrament macht, *verbum*. Bei der Taufe gehört dazu die Wasserweihe durch Anrufung der Trinität bzw. Christi (*In n. P. et F. et Sp. s.; dei nomen invocatur; Christi nomine consecrata*, Ausdruck: das Kreuzzeichen). Die *consecratio* ist eine *prex*: *preces dictae super aquam*; der *consecrator* ist *deprecans, precator*. Von der Euch.: *panis ille quem videtis in altari sanctificatus per verbum Dei, corpus est Christi*. Dieses v. D. ist die Brot- und Kelchformel, aber nicht allein; dazu wohl die *benedictio* mit dem Kreuze. Jedenfalls ist die *consecratio* eine festumrissene Größe. Sie ist *sanctificatio* durch *nomen* oder *gratia Christi*; eine *prex mystica, prex sacerdotis* (wie bei der Taufe!), *verbis et mysteriis evangelicis conformata* (vgl. *baptismus verbis evangelicis consecratus*, wobei die Worte des Evangeliums nicht die ganze *prex*, aber den notwendigen Teil bilden: *certa illa evangelica verba, sine quibus non potest baptismus consecrari, tantum valent, ut per illa sic evacuentur quaecumque in prece vitiosa contra regulam fidei dicuntur... Deus adest evangelicis verbis suis, sine quibus baptismus Christi consecrari non potest... et ipse sanctificat sacramentum suum*). Das K-gebet ist für Aug. *oratio* im engeren Sinne und Mittelpunkt des liturg. Geschehens: *orationes, cum benedicitur*

*et sanctificatur et ad distribuendum comminuitur; quam totam petitionem fere omnis ecclesia dominica oratione concludit* (vgl. *Ubi peracta est sanctificatio, dicimus orationem dominicam*). Das Ganze begann mit *Sursum cor*, war deprekatorisch und enthielt eine Anrufung des hl. Geistes [aber wohl kaum die „Epiklese“ im engeren Sinne!]. Is. ist also (wenn man von der Ausschaltung der Präfation absieht) nicht über Aug. hinausgegangen. Der ps.-augustin. *sermo* ined. Denis 6 ed. Morin läßt die K-oratio mit dem *Sursum cor* beginnen — *Et inde iam quae aguntur in precibus sanctis, quas audituri estis, ut accedente verbo fiat corpus et sanguis Christi. Nam tolle verbum, panis est et vinum; adde verbum, et iam aliud est. Et ipsum aliud quid est? Corpus Christi et sanguis Christi. Tolle ergo verbum, panis est et vinum; adde verbum et fiet sacramentum. Ad hoc dicis Amen. Amen dicere subscribere est . . . Deinde dicitur dominica oratio*. Wenn Vf. dazu bemerkt: „Klar sind hier innerhalb dieser actio in precibus sanctis die Herrnworte, welche die Vergegenwärtigung bewirken, herausgehoben . . .“, so scheint mir das nicht so klar zu sein, da das *verbum* auch in dem ganzen Kanon bestehen kann; jedenfalls ist das die ältere Auffassung, die zum mindesten hier nachklingt. Über Gregor d. Gr. urteilt Vf. im wesentl. wie Jb. 4 S. 176, Jb. 6 S. 221 f. Wenn er *orationem oblationis* in dem Briefe an Joh. v. Syrakus zusammenziehen will, so habe ich schon Jb. 6 S. 221 Anm. 19 meine Bedenken dagegen angemeldet. Auch gehört das *solummodo* nur zu *ipsam orationem* und verstärkt das *ipsam* (gegen S. 215), wie sich aus der Umrahmung des s. durch die beiden andern Wörter ergibt; bezöge sich s. auf den ganzen Satzteil, so müßte es anderswo stehen. Man kann also nicht sagen: „Damit spricht Gr. die K d. h. die Vergegenwärtigung des Herrnleibs durch das Kanongebet als einzigen und ausschließlichen Akt der ursprünglichen Meßliturgie an“ (S. 216). Was er sagen will, ist: Die Apostel konsekrierten mit dem Kanon und sprachen noch nicht das Vaterunser über den konsekrierten Opfertagen; deshalb lasse ich dieses (das doch passender über der Oblation gesprochen wird als ein von einem Gelehrten erdachtes Gebet) alsbald nach dem Kanon sprechen. So bleibt der apostol. Kanon bestehen, und doch wird das Herrengebet über dem Opfer gesprochen. — Mit Recht sagt Vf. von Gregor, daß für ihn der Kanon als Ganzes die K-form war. — Auch bei P. Gelasius (492—6) stellt sich Vf. im wesentl. zu dem Jb. 4 S. 175 Vertretenen und bestätigt diese Deutung durch den wertvollen Hinweis auf des Papstes Abhandlung *De duabus naturis in Christo adversus Eutychen et Nestorium* (*Epist. Rom. Pontif.* ed. Thiel S. 530 ff.): Brot und Wein gehen bei der Mysterienhandlung durch den hl. Geist in die göttliche Substanz über (*in divinam transeant Spiritu s. perficiente substantiam*). Das aber ist nichts anderes als die *divini mysterii consecratio* des Briefes an Elpidius. An meiner Auffassung der von Gelasius erwähnten *invocatio Sp. s.* als Epiklese (im älteren Sinne) halte ich fest, während Vf. mit Baumstark eher an eine eigentliche „Epiklese“ zu denken scheint. Fulgentius von Ruspe († 533) hat wie Gelasius die pneumatozentrische Konstruktion. Er fragt (*ep. ad Moninum* PL 65, 184): *cur, si omni Trinitati sacrificium offertur, ad sanctificandum oblationis nostrae munus S. Spiritus tantum missio postuletur, quasi . . . ita Spiritus ad consecrandum ecclesiae sacrificium mittendus sit, tanquam Pater aut Filius desit* und antwortet mit dem Hinweis auf die durch den hl. Geist geschehene Menschwerdung d. h. Bildung des *corpus Christi*; die Kirche, die selbst *corpus Christi* ist, erfleht daher mit Recht bei dem Opfer die Ankunft des hl. Geistes; dadurch wird auch das myst. *corpus Christi* geheiligt: *Cum ergo sancti Spiritus ad sanctificandum totius ecclesiae sacrificium postuletur adventus, nihil aliud mihi postulati videtur nisi ut per gratiam spiritalem in corpore Christi, quod est ecclesia, caritatis unitas iugiter indisrupta servetur* (ebd. 187). „Die reale Gegenwärtigsetzung des Herrnleibes bei der liturgischen Feier der Kirche ist das Mittel für den Geist, den mystischen Leib des Herrn durch das Gnadewirken der Liebeseinheit in seinem Bestand zu

erhalten“ (S. 223). — Is. wandelt also durchaus in den Bahnen der christl. Antike; nur durch die Trennung der *Illatio* vom organ. Aktgefüge des K-gebets stellt er den Übergang von der Antike zur Scholastik dar. — Die Heilswirkung der Euch. besteht nach Is. darin, daß der hl. Geist dem Empfänger die Gnade des Sakr. vermittelt. Die Wirkung der Euch. als Opfer wird nur in bezug auf die Verstorbenen als Nachlaß der Sünden beschrieben. Die Kommunion verleiht Leben und verbindet mit dem myst. Leibe der Kirche. Nur *peccata mortifera* halten von ihr fern. — Is.s Sakramentsbegriff war die Grundlage für die Euch.-lehre frühma. Theologen, bis er allmählich überwunden wurde; aber auch in der Hochscholastik behielt er noch seine Stelle neben dem des Lombarden und Hugos v. St. Viktor. — Der III. Abschnitt sammelt den *Theolog. Ertrag*. Is. ist nicht bloß = „Augustin“, sondern selbständiger Denker durch das Bestreben, den Metabolismus mit den dynamisch-spiritualist. Tendenzen auszugleichen. Der Grundzug ist realistisch-metabolisch, „mystischer Metabolismus“; mit dem gegenwärtigen Herrenleib ist die Kraft des hl. Geistes verbunden (vgl. „Epiklese“ der Liturgie); dieser wirkt dadurch in der Kirche das Heil. „Is. gehört mit diesem Sakramentsbegriff durchaus der altkirchlichen Theologie zu. Seine Eucharistielehre ist letztlich getragen von der Idee der Kirche als dem *sacramentum* schlechthin, in dem der Geist sich wirksam erweist und von dem die einzelnen „Sakramente“ nur die konkreten Formen sind, wie sich der Geist in ihr auswirke“ (S. 243 f.). Die K-form ist ein Aktgefüge, wohl mit Epiklese (Wandlungsbitte) nach den Ew; umschließt 2 Momente: die Vergegenwärtigung des Herrenleibes und Herrenblutes und die Verbindung der Sakramentsrealitäten mit dem hl. Geiste, um sie heilwirkend d. h. zu Sakramenten zu machen. Über die Sprengung des Danksagungsgebetes s. oben. Für die frühma. Abendmahlslehre ergibt sich: Die Betonung der Wirkung des hl. Geistes in der Euch. konnte unter dem Einflusse spiritualist. Tendenzen dahin führen, daß die sakr. Wirklichkeiten von Leib und Blut des Herrn vernachlässigt wurden. Humbert v. S. C. schränkte jene Wirkung auf die Vergegenwärtigung ein und überwand damit Is.s Sakr.-begriff (die weitere Entwicklung s. oben!). Der Kb Is.s wurde weitergebildet, indem man Vergegenwärtigungs- und Geisterfüllungsakt schied usw. Durch die Aufstellung der *caro Domini* selbst als der *virtus sacramenti* durch Humbert trat der hl. Geist als wirksames Prinzip zurück vor der streng christozentrischen Betrachtung; der hl. Geist bleibt nur in den Ew tätiges Vergegenwärtigungsprinzip. So wurden die Ew die *forma consecrandi*. — Die *Schluf-betrachtung* stellt Is.s aus dem liturg. Geschehen der christl. Antike und aus der konkreten mozarab. Liturgie herausgeborene Euch.-lehre als ebenbürtig hin neben die Deutungen eines Ambrosius, Augustin, Gregor, die aus der Liturgie ihrer Kirchen heraus lehrten. Neben die Liturgie, Ambrosius und Augustin tritt Is. als 4. entscheidender Faktor für die frühma. Entwicklung der Abendmahlslehre. —

Is.s Standort zwischen 2 großen Zeitläuften gibt die Möglichkeit, die Euch.-lehre des christl. At und die des MA mit einem Blick zu überschauen und einander gegenüberzustellen. Auch hier zeigt sich, daß das alte Christentum durch seinen pneumatischen Blickpunkt die Ganzheitsschau besaß und daher die Eucharistie im Ganzen der Oikonomia und der Ekklesia sah, während das MA die Religion mehr vermenschlichte und daher die Eucharistie isolierte, sie auch in erster Linie unter dem Gesichtspunkt der realen Präsenz des Gottmenschen betrachtete und darüber das Mysterium des Opfers und der gemeinsamen Handlung der Ekklesia übersah. Diese Folgerungen aus dem Buche G.s können hier nur angedeutet werden (vgl. auch meine Bespr. in der Sonntagsbeil. der Köln. Volksztg. „Im Schritt der Zeit“ 14. X. 1934 Nr. 41 unter der Überschrift *Die hl. Eucharistie in der abendländischen Geistesentwicklung*). Möge es dem Vf. vergönnt sein, seine Studien fortzusetzen und so dazu beizutragen, uns ein Gesamtbild der Eucharistielehre zu geben. Eine Ergänzung des Buches (S. 111 Anm. 42) stellt der Aufsatz *Der Einfluß*



des *Remigius von Auxerre auf die Eucharistielehre des Heriger von Lobbes* (Theol. Qu-schr. 1933 S. 222—44) dar. [41]

S. Stricker OSB, *Die heiligen vierzig Tage als Erneuerungszeit der Kirche* (Magazin f. Pädagogik 97 [1933/34] 97—104). Der kurze, aber inhaltsreiche Aufsatz lehrt die Quadragesima im Lichte des Osterfestes als der Gedächtnis- und Mysterienfeier des Todes und der Auferstehung des Herrn zu betrachten, woraus die Kirche sich erneuert, u. zw. in ihren verschiedenen Gruppen (Büßer, Katechumenen, Gläubige). Die Erneuerung wird durch die Frühlingssymbolik unterstrichen. Sie ist nicht nur moralisch, sondern in erster Linie sakramental, was an den Texten kurz gezeigt wird. [42]

A. Ferrer, *La Redempcio en la Liturgia* (Bon Pastor 13 [1933] 196—205, 292—302). Die öffentliche Buße, der Katechumenat u. die Passion Christi sind die Quellen der Lit. der Quadragesima, die am meisten sich an die alten Kirchenordnungen anschließt. J. V. [43]

J. Lortzing, *Geistliche Lesungen für die österliche Freudenzeit II. Vom Himmelfahrtstage bis zum Schluß der Pfingstwoche* (Paderborn 1933). Wie die früher erschienenen Bändchen dieser Reihe empfängt auch das vorlieg. sein eigentümliches Gepräge von dem stark betonten Wunsche des protestant. Vf., Brücken zu schlagen, d. h. kathol. Art zu verstehen u. verständlich zu machen. Dieser Zug macht das Buch liebenswert. Am eigentlichen Wesen der Lit. geht es freilich vorbei. Es ist eine gemütvoll sinnige Ausdeutung der lit. Texte, die mit besonderer Vorliebe eine Verbindung zwischen Naturjahr u. Kirchenjahr sucht, Zeitfragen einbaut u. sichtlich bestrebt ist, das gesamte kath. Glaubensgut und Frömmigkeitsleben, bes. die Marienverehrung, sich im lit. Wort spiegeln zu lassen. Diese Vielfältigkeit der anklingenden Gedanken wirkt etwas verwirrend, läßt die große Grundlinie verschwinden u. die Hauptgedanken nicht bis in ihre Tiefe verfolgen. Man bedauert, daß dem Vf. bei seiner gutwilligen Aufgeschlossenheit der eigentliche Schlüssel zum Verständnis der Lit. fehlt: die Kenntnis des Mysteriums. Er lebt mehr im histor. Einst der Vergangenheit und im künftigen Einst der Glorie als im lebendigen Jetzt der Mysteriengegenwart. Er kennt den histor. Christus, den verkärten Christus im Himmel, den sakramentalen Christus, aber nicht den pneumatischen Christus, ohne den gerade das Pfingstfest, das im Mittelpunkt der Betrachtungen steht, nicht zu verstehen ist. L. sieht den „eigentlichen Kern des Pfingstwunders“ in der Gabe der „Beschauung“ u. faßt den Pfingstgeist, obschon er die untrennbare Einheit der Personen ausdrücklich betont, nicht als das Leben des dreifaltigen Gottes und des verkärten Kyrios, also das Pneuma Gottes und Christi, sondern einseitig als dritte göttliche Person, die „den Beruf hat, Jesum zu verklären“. Dadurch kommt auch die Idee der Kirche, die an sich richtig als „Leib Christi“ gesehen wird, nicht zu ihrer vollen Sinngabung. Daß ebenso die Übersetzung mancher Orationen (vgl. bes. die Postcomm. S. 85 u. S. 105 f.) u. der Rekonstruktionsversuch der apostol. Eucharistiefeier mißlingen mußte, ist begreiflich. Man wünscht aufrichtig, daß dem guten Willen u. irenischen Geist d. Vf. durch den Vorstoß zum Wesentlichen eine vertiefte Wirksamkeit möglich würde. [44]

A. Agapito, *Il Prefazio della SS. Trinità nelle Domeniche dopo la Pentecoste* (Riv. lit. 20 [1933] 214—16). Kurze Betrachtung des Inhalts. [45]

*Sacrae Psalmodiae praestantia et qualitates eiusdemque regulae cum sine cantu persolvitur quas P. Octavius Andegavensis* OCap descripsit praeoquente P. Vigilio a Valstagna (Rom 1933). Das sympathische Büchlein, das von dem Neuaufleben des liturg. Geistes im Kapuzinerorden zeugt, legt zunächst unter Anwendung vieler schöner Vätertexte das Wesen u. die Eigenschaften der Psalmodie dar u. gibt dann genaue Regeln für die Rezitation des Offiziums, da in dem Orden der Gesang leider ausgeschlossen ist. Der Text ist zuerst in den *Analecta Ord. Min.*



Cap. 49 (1933) 52—66, 151—63, 185—94, 208—20, 236—43, 260—66, 294—300 erschienen. Einige Korrekturen der Zitate gibt die Bespr. Liturgia 3 (1935) 509. [46]

S. Alameda, *El Oficio Divino escuela de Santidad* (Vida sobrenatural 24 [1932] 409—16; 25 [1933] 39—47; 116—22). Historisch-asket. Notizen über die Praxis u. Bedeutung des lit. Gebetes; Geschichte der kanon. Horen u. des *cursus psalmodicus* usw. J. V. [47]

C. Cañas, *La poesía del breviario* (Rev. eccles. 4 [1932] 307—19). Kurze Bemerkungen über die Zäsur in den poet. Teilen des Breviers. J. V. [48]

*Gebete für das Jahr der Kirche* hg. von K. B. Ritter (Der deutsche Dom im Auftrag des Berneuchener Kreises hg. von Heitmann-Ritter-Stählin; Kassel 1933). Die Einführung bietet wertvolle Gedanken über das echte Kirchengebet, als dessen unüberbietbares Vorbild die klass. Gebetssprache der röm. Liturgie bezeichnet u. benutzt wird. Die Übersetzung bzw. Neuschöpfung sucht die Knappheit u. über bloße Verständigkeit weit hinausgehende Kraft der alten Gebete in gutem, sprechbarem Deutsch wiederzugeben. Das lit. Gebet ist Anteilnahme der Glieder der Kirche an dem Leben des in ihrer Mitte gegenwärtigen Christus, ist Teil einer in sich geschlossenen lit. Handlung, der sich die Predigt als dienendes Glied einzuordnen hat. Das kult. Wort ist ein reales Handeln in Raum u. Zeit, das sich unmittelbar an den ganzen Menschen richtet. [49]

Al. Masseron, *Saint Christophe, patron des automobilistes* (Paris 1933). Elegant geschriebenes Buch für weitere Kreise, das aber auf guten Studien beruht, wie die sehr vollständigen Bibliographien am Ende eines jeden Kp. beweisen. Vf. trägt vor, was man an Geschichtlichem über den Hl. weiß (es ist sehr wenig); dann spricht er von verschiedenen Legenden, die im Osten u. Westen sich an seinen Namen knüpfen. Auch die Ikonographie wird gut dargelegt. Der 3. Teil ist dem Kult des Hl. gewidmet, den alten Andachten u. bes. der modernen, die den Hl. aus der Vergessenheit herausgezogen hat, um ihn zum Patron der Autofahrer u. selbst der Flieger zu machen. Medaillen des Hl. werden gesegnet, u. an seinem Feste (25. VII.) oder am folg. Sonntag werden vom Priester Autos u. andere Wagen gesegnet. L. G. [50]

G. Lovatti, *La santa messa ambrosiana* (Ambrosius 9 [1933] 230—237; 259—264). Weiterführung von Jb. 12 Nr. 99 u. 101. Behandelt unter dem Namen „Antifona“ (auf S. 103 hatte es geheißen: „Antifonia“) die Gebete vom Beginn des Präfationsdialoges bis Sanctus einschließlich. Die Antifona wird als letzte Gruppe des Anaforateiles bezeichnet. Das dürfte wenig glücklich sein. Sie wird als Interpolation bezeichnet, „die im 2. Jh. zwischen Prolemps u. Konsekration einzudringen beginnt“; aber die Präfation, das Sanctus u. der heutige Kanon gehören ganz ursprünglich zu dem einen eucharist. Hochgebet; vgl. O. Casel OSB, *Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie* (1918 ff.). Die Zusammenhänge mit dem Gebet der Synagoge sind ganz übersehen. Der Hinweis auf die 250 eigenen Präfationen der ambros. Liturgie gegenüber nur 13 (neuerdings 15!) der röm. läßt einen heiligen Neid in uns aufsteigen. Dann folgt die Behandlung des Kanons. Zu Beginn des 5. Jh. lassen sich schon die Unterschiede zwischen der damaligen röm. und der ambros. Form des Kanons feststellen, wie sie vom 10. Jh. bis heute im Wesentl. blieb. Der ambros. Kanon hat außer den verschiedenen *Communicantes* eigene Stücke für Gründonnerstag und Karsamstag; die Einteilung des Kanons in Panaghia, Teofania u. Ectenia scheint uns wiederum zu künstlich. — Der Kanon nannte mit allen alten Kodizes bis zur Reform des hl. Karl 1594 nach den Aposteln u. Martyrern noch: Kalimerus, Maternus, Eustorgius, Dionysius, Ambrosius, Simplizianus, Martinus, Eusebius, Hilarius, Julius. — Vor *Qui pridie* findet die Handwaschung statt, vermutlich erst nach dem 12. Jh. dorthin gekommen. In dem Ausstrecken der Arme nach der Konsekration möchte ich zunächst nicht eine Symbolisierung des Gekreuzigten sehen, sondern einen bes. feierlichen Gebets-

gestus. — Im übrigen Erklärung der Einzelheiten unter reicher Verwertung von Vätern-, bes. Ambrosiuszeugnissen. B. N. [51

**P. de Ambroggi**, *Particolarità ambrosiana nei salmi 38,72* (ebd. 101—102; 256—258). Kurze Erörterungen von Sonderlesarten des ambros. Psalteriums, im Hinblick auf ihr Verhältnis zu anderen alten Textgestalten u. zu Ambrosius selbst. B. N. [51 a

**E. T. Moneta-Caglio**, *Capitulum e Completorium* (ebd. 191—209). Stellt unter Korrektur der Ansicht Borellas (s. Jb. 12 Nr. 104) fest: Dem röm. Capitulum entspricht die ambros. *Epistolella*, das ambros. *Capitulum* oder *Capitellum* dem röm. Versikel. Im Wesentl. von der gleichen Art sind die verschiedenen Einzelformen: *Capitula* der Kleinen Horen, *Capitulum* der Laudes, die *Complectoria* der Psallenden in Laudes u. Vesper, sowie das *Iterum* (Wiederholung des Anfangsverses am Ende des Canticum) bei Magnificat und Nunc dimittis. Das *Capitulum* der Laudes ist ursprünglich wie der röm. *Versus ad repetendum* verwandt worden. Alle Capitula, in literar. u. musikal. Aufbau, sind als eine Litaneiformel in weiterem Sinne zu betrachten, die dem Volke die Einigung mit dem Priester ermöglichte. B. N. [51 b

**P. Borella**, *Il Capitulum delle Lodi ambrosiane e il Versus ad repetendum romano* (ebd. 241—252). Schließt sich der korrigierenden Ansicht Moneta-Caglios (s. Nr. 51 b) an und bestätigt u. erhärtet diese durch neue Texte; doch bestreitet er mit Recht den Litaneicharakter des *Capitulum*, dem das Element der Bitte ganz fehlt. — Kp. 18 der *Regula Benedicti* nennt *capitula* nicht die Psalmverse, sondern die einzelnen Abteilungen des Ps. 118! B. N. [51 c

**E. Cattaneo**, *L'adorazione della croce nell'antico rito ambrosiano* (ebd. 175—186). Die ältesten ambros. Hss. bieten eine Kreuzverehrung am Karfreitag, die zwar einen eigenen Charakter besitzt, aber in ihren Grundzügen dem Brauche in Rom bzw. Jerusalem entspricht. C. erläutert weiterhin die diesem ursprünglichen Ritus später zugefügten Gebete u. Riten. Er bringt den Text der Gebete mit Hinweis auf die Arbeit A. Wilmarts OSB (Jb. 12 Nr. 454), ohne aber anzugeben, welche Textgestalt er selbst zugrunde legt. Eine ausführliche Übersicht über die einzelnen Hss. seit dem 11. Jh. u. die Drucke zeigt endlich, in welchem Maße die Orationen, der Brauch der *benedictio crucis* und andere Riten nach u. nach in die offizielle Liturgie eindrangen. B. N. [51 d

**G. Caviglioli**, *Appunti sul rito ambrosiano nella diocesi di Novara* (ebd. 213—217). Der Wiener Kongreß hatte das westl. Ufer des Lago Maggiore an Sardinien gegeben. Arsua und Cannobio, bisher zum österreich. Mailand gehörend, sollten deshalb 1817 auf Grund eines päpstl. Breve zum röm. Ritus ihrer neuen Diözese Novara übergehen. C. widersetzte mit dem größeren Teil seiner Pfarreien sich dieser Anordnung heftig. Die Gläubigen behandelten das päpstl. Dekret als gefälscht u. mieden die Priester des röm. Ritus. Ein Vater, der bei der Taufe seines Kindes sah, daß man den röm. Ritus befolgen wollte, trug es sofort nach Hause: lieber solle es sterben als nichtambrosianisch getauft werden. 1827 trug ein neues Dekret Leos XII. den Verhältnissen Rechnung; die Pfarreien *non esse cogendas ad deserendum ambrosianum ritum et romanum amplexendum*. Noch 1908 entschied die Ritenkongregation, daß alle dort in der Seelsorge wirkenden Geistlichen auch das ambros. Brevier zu beten hätten. B. N. [51 e

*La Basilica di Aquileia a cura del Comitato per le cerimonie celebrative del IX° centenario della Basilica...* (Bologna 1933). Das vom Verlag Nic. Zanichelli prachtvoll ausgestattete Werk bringt nach einer Vorrede von A. Calderini als Einleitung S. 3—36 eine kurze Geschichte des Patriarchats von A. (P. Paschini) u. S. 37—46 einen Aufsatz über die Stadt A. im MA (P. S. Leicht). 4 Kp. sind der Geschichte der Bas. gewidmet. Von den Anhängen kommt für uns in erster Linie in Betracht der 2. von Gius. Vale, *La liturgia nella Chiesa*

*patriarcale di A.* (S. 367—81). Er beginnt mit der Abschaffung des Ritus von A. durch den Patr. Franc. Barbaro auf dem letzten Provinzialkonzil von A., wo die Bischöfe von Como, Padua, Vicenza, Treviso, Concordia, Ceneda, Feltre, Belluno, Pola, Parenzo, Pedena, Capodistria, Cittanova (Emona), Triest u. Trient versammelt waren. Der *Ritus secundum consuetudinem Ecclesiae Aquilejensis* war 1594/5 von dem Patr. durch den röm. ersetzt worden, was auf diesem Konzil auf die gesamte Kirchenprovinz ausgedehnt wurde. Die Bestimmungen wurden aber bes. vom deutschen u. sloven. Klerus zuerst nicht durchgeführt. Im folg. gibt Vf. einen Überblick über den A. Ritus, soweit er erforscht worden ist. Die Dokumente in den Bibliotheken Friauls sind alle jünger als das 8. Jh. G. Morin OSB, *L'année liturgique à Aquilée antérieurement à l'époque carolingienne* (Rev. Bénéd. 19 [1902] 1 ff.) zeigt an den Perikopen des Codex Rehdigeranus einen Zusammenhang mit Mailand, Spanien u. Gallien. Vom 9. Jh. ab ist der Festkalender vom röm. abhängig u. bereicherte sich allmählich durch verschiedene Einflüsse, worüber Vf. eine Aufzählung gibt. Für den Meßritus sind die ältesten Urkunden 2 Kodizes der Kapitelsbibl. Udine: ein *Liber sacramentorum* u. ein *L. evangeliorum*, nicht später als 10. Jh. Das älteste Vollmeßbuch ist aus dem 11. oder beg. 12. Jh. Der *L. sacr.* enthält im Kanon ein *Memento pro se ipso sacerdote* vor dem *Mem.* der Toten, eigene Präfationen für alle Feste, im Communicantes *Hermagoras u. Fortunatus*, bei den 2 Kommuniongebeten den Abschluß *In nomine P. et F. et Sp. S.* An Feria IV u. VI eigene Lesungen, ebenso Fer. II u. III der Karwoche. Weihn. hat in jeder Messe 2 Lesungen aus dem A u. NT. Nach der Kommunion der 1. Weihnachtsmesse Laudes gesungen als Abschluß des Nachtoffiziums. Der 1. I. heißt *Octava Domini* (Messe *Vultum tuum*). Besonderheiten bei der Adoratio Crucis; am Karsamstag nur 6 Lesungen. Fer. II nach der Osteroktav *Pascha annotinum*. Viele Sequenzen. Totenmesse für die Osterzeit mit dem Introitus *Si credimus quod Ihesus mortuus est et resurrexit*. Das Offizium ist erst seit dem 12. Jh. zu erfassen. Stimmt im wesentl. mit dem röm. überein. Lesungen anfangs länger. Viele Prozessionen. Aus dem Rituale ist bes. zu beachten das *Officium scrutinii* (bis zum Konzil v. Trient gehalten), an dem alle Kinder einmal teilnehmen mußten. Im 9. Jh. waren es 7, im 14. noch 2 Skrutinien (fer. IV post Dom. IV Quadrag., Samstag vor Palmsonntag). 3mal Wasserweihe: Vigil Epiph., S. Marcus, Allerheiligen. — Über den Schatz der Kirche berichtet ders. Vf. S. 347—66. [Vgl. auch unten Nr. 304.]

Aus der Geschichte der Bas. ist von höchster Wichtigkeit der Bericht von C. Cecchelli über die nunmehr ganz freigelegten altchristl. Bauten u. Mosaiken: *Gli edifici e i mosaici paleocristiani nella zona della Basilica* (S. 107—272). Nach einer Übersicht über die wechselvolle Geschichte der Grabungen u. der sich anschließenden Studien gibt er eine Beschreibung, die durch die ausgezeichneten, z. T. farbigen Tafeln des Anhangs sowie durch Zeichnungen unterstützt wird. Die trefflichen Zeichnungen von Gnirs (s. Jb. 2 Nr. 268) hätten allerdings nunmehr durch neue u. ausführlichere ersetzt werden müssen. C. beschreibt zunächst die nördl. Basilika u. deren Mosaikfußboden; im 1. Felde die Inschrift: [THEOD]ORE FELIX HIC CREVISTI HIC FELIX. Theodor erscheint 314 auf dem Konzil von Arles als Bischof von Aqu.; *crevisti* bezieht sich wohl auf seine hierarch. Laufbahn. Im 2. Felde die Inschrift: IANVARIV[S] | DE DEI DONO V[OVIT?] | P · DCCCLXXX . . . P. = *pedes*. Also hat I. einen Teil des Mosaiks gestiftet. Zwischen dem 3. u. 4. Felde ein hölzernes *cancellum*, dahinter das Presbyterium. Im 5. Felde u. a. Kampf zwischen Hahn u. Schildkröte, Widder mit CYRIACE VIBAS, vielleicht C. Stifter(in) des Titels (nach dem Martyrol. Rom. wird in Aqu. am 17. VI. eine hl. Cyria verehrt). Im 4. Feld stand wohl der Altar, im 5. die Kathedra. Zwischen der nördl. u. südl. Basilika ein Narthex, hinter diesem ein Wandelgang, der zu einem gewölbten Raume hinführt, ein Brunnen (zum *pedilavium* vor der Taufe?), ferner einige Räume, die (gegen Gnirs, s. Jb. 2

Nr. 268) nicht das Baptisterium enthielten. Die nördl. Bas., der Zwischenbau u. die südl. Bas. bilden eine Einheit. Die südl. ist ganz von Theodor erbaut, hat vor dem (seitl.) Eingang 4 Basen wohl für eine *mensa*. Im Innern rundumlaufende gemalte Dekoration: Nachbildung von *opus sectile marmoreum* von Säulen mit Marmorschranken, darin Eroten, Gärten, Brunnen, Vögel usw.; das Ganze stellt ein *viridarium* in einem Peristyl dar, d. h. das Paradies. Freistützen trugen die Balkendecke, in den Kassetten bemalter Stuck, über dem Jonasmosaik im letzten Felde Gewölbekonstruktion mit 3teil. Arkadenwand als baulichem Abschluß gegen den vorgelagerten Kultsaal (Gnirs). Auch hier ein reich ornamentiertes Fußbodenmosaik in 4 Feldern, davon die 3 ersten 3geteilt, das 4. (Presbyterium) einheitlich. Im 1. Felde rechts ein apotropäisches Gesicht, in der Mitte Kampf zwischen Hahn u. Schildkröte mit Kampfpreis, links 4 Bilder von Donatorinnen mit Enkolpien (*bullae*) um einen Fischfang herum. Im 2. Feld rechts Guter Hirt, in der Mitte 7 *imagines clipeatae*: Stifterbilder u. 2 Jahreszeiten (2 zerstört), nicht etwa die in Aqu. verehrten hl. Chrysogonus, Anastasia, Agape, Chionia, Irene; links Mutter mit 4 Söhnen. Im 3. Feld rechts u. links Tierstücke, in der Mitte um die „Victoria eucharistica“ herum: Brot u. Bretzel verkaufende Frau, Mädchen mit Traube, mit Taube, Männer mit Brotkörben, Blumenverkäuferin. Die Victoria hat Kranz u. Palme, rechts von sich Brotkorb, links Krater (? oder Korb mit Fischen), über den Blätter breitet sind. Das 4. Feld ist ein Meerstück mit fischenden Eroten u. Jonasszenen u. einem Fischer. Die Erotenszenen finden sich bes. in Afrika; christliche in Afrika, Istrien, Dalmatien. Mitten drin die Inschrift  $\chi$  | THEODORE · FELI[X] | [A]DIVVANTE · DEO | OMNIPOTENTE ET | POEMNIO · CAELITUS · TIBI | .....DITUM · OMNIA | [B]AEATE · FECISTI · ET | GLORIOSE · DECICAS | TI. *Poemnio* = ποιμνίω. *ditum* gehört zu *p.* (gegen Diehl, *Inscr. lat. vet. Christ.* Nr. 1863). *gl. ded.* liturg. Weihe. Über dem Namen wurde später eine hölzerne *mensa* (vgl. Afrika) für die Opfergaben, nicht als eigentl. Altar errichtet; dieser stand über der Victoria (vgl. wiederum die afrikan., weit vorgeschobenen Altäre; s. Augustin, *serm.* 132, 1). Keine Apsis. Die Pfeiler dienen nur als Dachstütze, nicht zur Trennung von Schiffen. Es hat sich so wohl der Typus der *domus* erhalten; vgl. die Bas. von Nesazio u. Dura am Euphrat. Zeugnisse über solche Hauskirchen in den *Gesta apud Zenophilum* u. den *Gesta purgationis Felicis*, im Anhang zu Optat. v. Mileve, *De schismate Donatistarum* ed. Ziwsa CSEL (1893). Die nördl. Bas. hält Vf. für etwas älter als die südl. Jene wohl zuerst für die Liturgie benutzt, bis die südl. beendet war, dann vielleicht als Katechumenensaal oder dgl. dienend. Daß beide verlassen wurden, hängt vielleicht mit den Tumulten um Valens v. Mursa um die Mitte des 4. Jh. zusammen. Wohl erst im 5. Jh. wurden über den theod. Bauten mehr als 1 m höher 2 andere Bas. gebaut, etwa doppelt so groß, 3schiffig mit Pfeilern, das Mosaik fast nur mit geometr. oder pflanzlichen Motiven, darüber ein etwas erhöhter, mosaizierter Zugang zum Altar (?). Zwischen den beiden Bas. Taufbecken mit 6eck. *pelvis*. Die spätere Krypta vielleicht schon damals vorgebildet. Vor dem Eingang zur heutigen Bas. steht das 3. Baptisterium, das nach dem Brand der nachtheod. Bauten in Benutzung trat, 8eckig. Die sog. Chiesa dei pagani, wohl aus vorpopponischer Zeit, vielleicht Katechumenensaal. Die Mosaiken des Atriums entsprechen stilistisch der 2. Hälfte des 6. Jh. S. 243 ff. Zusammenfassung: Um die Mitte des 3. Jh. christl. Gemeinde in Aqu., *domus ecclesiae* vielleicht von Cyriacus gegründet. Dieser Titel = *dominicum*. Zwischen 313—20 etwa südl. Bas. erbaut, die nördl. ausgebaut u. anders benutzt. Nach Theodor 2 *mensae* in der s. B. aufgestellt. Um 340 Aufgabe der 2 Bas. Zwischen 345 u. 452, am ehesten nach 400 2 neue Bas., an Stelle der südl. wohl ein Bau für Verwaltungszwecke. Die nördl. verbrannte in der 2. Hälfte des 6. Jh. oder im beg. 7. Im 6. Jh. das 3. Bapt. in Verbindung mit einer Bas. an der Stelle der südl. theodor. errichtet. Nach Zerstörung der nördl. theodor. Bas. Kult in der südl., darin Krypta,



zuerst 4eckig, dann halbkreisförmig. An dieser Stelle später die Bas. Poppo. — In den folg. *Note iconografiche* lehnt Vf. mit Recht eine allegor. Deutung der einzelnen Motive des Mosaiks ab. Das Meiste ist dekorativ, das Ganze kann aber auf das *florigeri caeleste nemus paradisi* (Paulin. *Nol.*, *ep.* 32, 17) hinweisen. An einigen wichtigen Stellen sind Symbole, z. B. Guter Hirt, Jonas (dabei auch der betende J.); die Eröten vielleicht als Menschenfischer? Die Jonasbilder passen mit ihrer Hoffnung u. Mahnung zum eucharist. Mysterium, der Speise der Auferstehung. In der eucharist. Zone ist die Victoria allegorisch, das übrige realistisch = Opfergang mit Brot, Korn, Traube, Taube, Bretzel (für die Eulogien), Blumen. Wenn Vf. S. 265 dazu sagt: „Gli antichi ordinamenti liturgici sull' offertorio non sono espliciti al riguardo (dei fiori)“, so hat er die Anordnung der *Apost. Überlieferung* Hippolyts p. 115 f. Hauler übersehen: *Sed et aliquotiens et flores offeruntur. Offeratur ergo rosa et lilium, et alia vero non.* Zur Victoria vgl. S. Gennaro in Neapel u. die unterird. Mysterienbas. von der röm. Porta maggiore. Sie ist hier auf den Sieg Christi angewandt, der durch sein Opfer die Euch. schenkte. [Hinzuweisen wäre hier auf den liturg. Gedanken der Euch. als *sacramenta paschalia*.] Der Kampf zwischen Hahn u. Schildkröte ist der zwischen Licht u. dem Bösen; vgl. R. Egger (s. Jb. 11 Nr. 206); *tartaruga* von *ταρταροῦχος*. Der Widder mit *CYRIACE* usw. stellt Christus oder den Christen dar. Der Hase nach Gnirs = Friede, nach Vf. = schneller Lauf des Lebens.

Die von C. aufgestellte Entwicklungslinie wird vom Standpunkt des Architekten aus teilweise anders aufgefaßt von F. Forlati, *L'architettura della Basilica* (S. 273—98). Er nimmt an, daß die beiden Theodorinschriften erst nach dessen Tode entstanden. Feld 3 u. 4 der nördl. Bas. waren vor 314 *ecclesia*. Nach 313 errichtete Theodor den südl. Bau. Seine Nachfolger ergänzten den Nordbau u. erzielten so die Einheitlichkeit der Anlage. Um 348 vielleicht Erweiterung der n. B. Um 400 vollständige Umgestaltung, d. h. Erbauung der großen Bas. an Stelle der nördl. (allein!); daneben bestand der südl. theod. Bau, nur mit einer Vorhalle versehen. Zwischen beiden Baptisterium. Dieser Komplex ist von Attila zerstört. Bald darauf entstand an der Stelle der s. B. ein Neubau mit dem noch bestehenden Bapt., das nun vor der Bas. stand u. mit deren Fassade durch Bogengänge verbunden war. Apsis wohl rechteckig u. quadratische Krypta. Seit 811 durch Karl d. Gr. u. Maxentius neuer Aufbau: Apsis halbrund, ebenso Krypta; aus dieser Zeit auch die Chiesa dei pagani, d. h. der Kirche u. Bapt. verbindende Portikus, über dem noch eine entsprechende Kapelle war. Auf der Maxentiusbas. beruhen die späteren Bauten. Patr. Poppo (seit 1009) weihte seinen Neubau 1031 ein; Überhöhung der Apsis, der Mittelschiffe usw., Glockenturm. Gotischer Umbau im 14. Jh.

Gius. Vale, *Storia della Bas. dopo il sec. IX* (S. 47—105) gibt u. a. die Beschreibung alter Altäre, des „hl. Grabes“ (für die Hostie am Gründonnerstag, für Kreuz u. Hostie am Karfreitag bis zur Auferstehungsfeier am Ostersonntag; an diesem Tage u. am Weißen Stg. zur Vesper Prozessionen zum „Grabe“) sowie die Geschichte der Ausstattung der Kirche, ihrer Ausbesserung usw. bis heute.

A. Morassi, *La pittura e la scultura nella Basilica* (S. 299—344) betrachtet die ältere Malerei und musiv. Kunst in Aqu. als Ausdruck der spätantiken Abwendung vom Sensualismus u. behandelt im einzelnen die Apsisgemälde aus der Zeit Poppo 1031. Fresken aus dem Trecento in der Apsis stellen Taufszene dar. Aus der Zeit Poppo wohl das verschwundene Fresco (Zeichnung bei G. D. Bertoli, *Le Antichità di Aqu.*, Venedig 1739) auf der Fassade über dem Atrium der Chiesa dei pagani: Christus am Kreuz mit Weinstock, Kirche mit Fisch, Synagoge, Drache von einem Krieger niedergestreckt; anspielend auf die Taufe. Ferner werden die Malereien der Krypta (um 1200) u. von der Skulptur u. a. der Bischofsstuhl u. die wohl aus dem 9. Jh. stammenden Schranken besprochen. — Alles in allem ist das Werk ein würdiges Monument der monumentalen Basilika. [52]

**J. M. Fort**, *El ritu moçàrabe a Toledo* (Juventus 12 [1933] 392—3). Kurze geschichtl. Notizen, Einzelheiten über die Privatmesse. J. V. [53]

**A. Colunga**, *La epiclesis en la Liturgia mozàrabe* (Ciencia tomista 47 [1933] 145—61; 289—306). Die mozarab. Lit. enthält viel Stoff für die Lösung des hist.-theol. Problems der Epiklese in ihrer Beziehung zu dem Moment der Transsubstantiation. In ihr war die Ep. eines der 7 wechselnden Gebete nach der Einteilung des hl. Isidor. Vf. prüft den Sinn eines großen Teils der mozarab. Ep. u. folgert daraus: Die mozarab. Ep. setzt voraus, daß die Wandlung durch die Herrenworte gewirkt ist; die Anrufung des hl. Geistes findet nicht statt, um das Mysterium zu wirken. Im hl. Opfer erneuern Priester u. Darbringende die Passion u. den Tod des Herrn. In der Ep. u. den anderen lit. Gebeten bittet man um diese Erneuerung, damit sie angenommen werde in der Gegenwart Gottes u. bereichert durch die Gnade des hl. Pneumas, u. zw. zum Wohle der Gläubigen, die durch die Kommunion an dem Opfer teilnehmen sollen. Dies ist der Grundgedanke der wechselnden Ep.-Gebete, die sich an der Tagesfeier oder am Charakt. der Messe inspirieren. J. V. [53a]

**R. Colas**, *Bibliographie générale du costume et de la mode* (Paris 1933). Diese Bibliographie in 2 Bänden umfaßt natürlich auch die relig. u. lit. Kleidung. Bes. zu beachten ist die methodische Übersicht am Ende von Band II S. 35 f. L. G. [54]

**M. Trens**, *Les Flors de l'altar* (Vida crist. 20 [1933] 172—78). Geschichtl. Notizen über den Gebrauch von Blumen am Altar. J. V. [55]

## Beziehungen zur Religionsgeschichte

(mit Ausnahme des Alten Orients).

Religionsphänomenologie; Ethnologie; Antike;  
germanische Religion; Volkskunde.

Von Odo Casel OSB.

**G. van der Leeuw**, *Phänomenologie der Religion* (Neue theolog. Grundrisse hg. von Bultmann; Tübingen 1933). Seine 1925 ersch. *Einführung in die Ph. d. R.* erweitert Vf. hier zu einem umfassenden Werke, das er im Vorwort aus tiefer Einsicht in den unendlichen Reichtum des Gebietes doch nur einen „Abriß“ nennt. Man staunt über die Fülle der Kenntnisse u. Anregungen, die Vf. in stets überaus reizvoller u. auch formell genußreicher Form vor einem ausbreitet. Einer bestimmten Theorie verschreibt er sich nicht, sondern läßt die Phänomene u. ihre Erforscher selbst sprechen. Andererseits sucht er überall die Tatsachen in den ideellen Zusammenhang einzufügen. Daß dabei manches Persönliche einfließt, ist selbstverständlich u. kein Schade, da das Erleben der Religion für ihr Verständnis notwendig ist. Daraus erklärt es sich auch, daß Vf. innerhalb der Grenzen der phänomenolog. Methode vom Christentum aus die Religionsgesch. deutet u. gerade dadurch das Christentum als „die Religion“ aufweist, oder vielmehr sich vor dem Mysterium ehrfürchtig zurückzieht. „Ein neues Verständnis der Welt, der Geschichte u. des Menschen ist möglich seit der Erscheinung Christi . . . Hier lebt ein Glaube, dem sich Gott in der Gestalt eines Menschen liebend über das Tiefste in der Welt u. im Menschen, über die Schuld, hingeneigt, dem die allgewaltige Macht Gottes in der zerbrechlichen Form eines Menschen lebendig geworden. Hier zieht sich der schauende u. verstehende Diener der Wissenschaft ehrfürchtig zurück; sein Wort weicht dem Worte der Verkündigung, sein Dienst dem Dienste im Heiligtum“ (S. 633). Man wird gut daran tun, zuerst die methodolog. *Epilegomena* zu lesen (S. 634—59), die über das Wesen u. die Geschichte der Religionsphäno-

menologie handeln, sie auch gegen die Dichtung von der Religion, die Religionsgeschichte, die Rel.-psychologie, die Rel.-philosophie u. die Theologie scharf abgrenzen. „Die Rel.-ph. soll . . . zunächst Namen geben: Opfer, Gebet, Heiland, Mythos usw. . . . Zweitens soll sie diese Erscheinungen in das eigene Leben einschalten, sie methodisch erleben. Drittens soll sie sich zur Seite hinstellen u. in der *Epoché* zu schauen versuchen, was sich zeigt. Viertens versucht sie, das Geschaute zu klären, u. fünftens . . . das Sichzeigende zu verstehen. Endlich soll sie sich mit der chaotischen „Wirklichkeit“, mit den noch ungedeuteten Zeichen, konfrontieren, u. letztlich vom Verstandenen Zeugnis ablegen“ (S. 652). Diese Aufgabe hat Vf. mit Glück gelöst u. Ordnung in die unendliche Fülle der Einzelerscheinungen gebracht. Wir können hier nur auf den III. Teil hinweisen, der den Kult behandelt, u. zw. unter A: *Die äußere Handlung*. Wie fein wird z. B. S. 324 das Wesen u. die trotz aller Verinnerlichung bestehen bleibende Notwendigkeit der Wassertaufe, dann in den folg. Seiten die Opferidee als *communio* beschrieben! Auch für den Liturgiker ist das Buch ein außerordentlich guter Führer. [56]

K. Th. Preuß, *Der religiöse Gehalt der Mythen* (Samml. gemeinverständl. Votr. u. Schriften aus d. Gebiet d. Theol. u. Religionsgesch. 162; Tübingen 1933). Bei den Naturvölkern wird der Ritus vom Mythos beglaubigt. „Er (der R.) weist in die Vergangenheit, wo die heilige Handlung zum erstenmal vorgenommen wurde, ja manchmal läßt sich sogar nachweisen, daß der Primitive nicht etwa bloß den eingeführten Vorgang wiederholt, sondern bewußt die *erstmalige* Begehung als wirklicher Vorgang mit allen den damals teilnehmenden Wesen leibhaftig dargestellt wird.“ Dies betrachtet Vf. als eine mag. Handlung, im Unterschied von den Stiftungsreligionen, die nur Erinnerungsfeiern u. geschichtlich eingeführte Sakramente kennen. Jedoch geht doch auch das christl. Mysterium durch seine Gegenwartserfüllung über eine bloße Erinnerung hinaus, u. die geschichtl. Einführung hat mehr als rein histor. Bedeutung, so daß also der Abstand zwischen dem christl. Kult u. dem primitiven in dieser Hinsicht nicht so groß ist. Daraus ergibt sich die Wichtigkeit der Abhandlung auch für den christl. Kult. Vf. schildert an Beispielen, daß der Kult vermöge des Mythos geheiligt u. zu einer schweren Pflicht erhoben ist, von deren genauer Durchführung das Wohl u. Wehe des Volkes abhängt. Die jährl. Feier wird so hingestellt, als ob sie die urzeitl., übernatürlich gesetzte Einsetzungsfeier wäre; dabei fließen geschichtl. Ereignisse mit der Urzeit zusammen, da die Naturvölker keine Vorstellung von der Länge der Zeit haben. Das deutlichste Beispiel für die myth. Gewalt der Urzeit sind die Initiationsriten (u. die Geheimbünde), wobei auf den ersten Menschen oder die Urväter u. auf die höchste Gottheit als myth. Urgrund hingewiesen wird. Kern der Feier ist die Verhütung des Todes, der als Folge des Geschlechtsverkehrs zu erwarten ist; daher die Szene des Sterbens u. Auferstehens (mit Waschung). Meist ist dieselbe Vorstellung Grundlage sowohl des Mythos wie des Kultes; es gibt aber auch Fälle, wo der Mythos einen Kult hervorruft. Die bloße Erzählung von Mythen kann auch eine mag. Wirkung haben, d. h. das urzeitl. Geschehen wird durch die Erzählung wieder lebendig gemacht, u. zw. meist in Beziehung zu Festen u. dgl. Der Primitive hat in den Mythen ein wahres Abbild der Wirklichkeit geschaffen. — Die Bedeutung dieser Studien für die Erforschung auch der christl. Liturgie haben wir oben angedeutet. [57]

R. Klodwig, *Mythologie und Symbolik. Ein Beitrag zur Entstehung und Entwicklung der Symbole in den Mysterienbünden* (Lorch Wttbg. o. J. [1933]). Ein kritikloses Sammelsurium aller möglichen (u. unmöglichen) Nachrichten über Einweihungen in Geheimbünde ohne wissenschaftl. Wert u. ohne Belege. Bedauerlich nur, daß der ungebildete Leser von solchen Büchern in die Irre geführt wird. [57 a]

K. Prümm SJ, *Materialnachweise zur völkerkundlichen Beleuchtung des antiken Mysterienwesens auf Grund der „Anthropos“-Aufsätze* (Anthropos 28 [1933])

759—76). Überzeugt von der Wichtigkeit des Initiationswesens bei den Naturvölkern als Quelle u. Vergleichsmaterial für das antike Mysterienwesen, hat P. dankenswerterweise die diesbezüglichen Materialien des „Anthropos“ übersichtlich zusammengestellt in folg. Gruppen: 1. Vorbemerkungen (S. 759—62). Es wird der Plan der Arbeit skizziert u. eine Gliederung der Zeremonien der Initiation gegeben, deren wichtigste Bestandteile sich auch bei den ant. Myst. nachweisen lassen. 2. Materialien über Initiationen (762—9). 3. Materialien über Mutterrecht, Totemismus, Mond, Magie (769 f.). 4. Materialien über Altersklassen, Männerbünde u. Zaubrerbruderschaften (771—3). 5. Materialien über geschichtl. Zusammenhänge mit dem antik. Mysterienwesen (774). 6. Zwei Gedanken grundsätzlicher Art (774—6). a) „Beim Gang durch das Weihewesen u. verwandte Brauchtum der Naturvölker hinterläßt wohl nichts einen stärkeren Eindruck als die sich geradezu aufdrängende Erkenntnis, wie tief der Hang, allen religiösen Gedanken, Gefühlen, Erlebnissen sinnbildlichen Ausdruck zu verleihen, im Menschen verankert ist.“ Diesem tiefverwurzelten Drange nach Versinnbildlichung hat die Offenbarungsreligion Rechnung getragen in der tiefen Symbolik ihrer Liturgie. „Jener Annahme, die eine providentielle Fügung in dem Zusammentreffen der Anfänge der Entwicklung der kath. Liturgie mit einer religiösen Kultur sieht, die für relig. Symbolik unter dem Eindruck der hereinströmenden östl. Geheimkulte u. der wiederauflebenden klassischen Mysterien wiederum besonders empfänglich geworden war, läßt sich ein grundsätzliches Bedenken kaum entgegenhalten.“ b) Vorsichtige Beurteilung schlechter u. widerlicher Gebräuche, die in späteren Kulturen in das Weihewesen eingedrungen sind. Das dürfte auch vom antik. Mysterienwesen gelten, das die Kirchenväter im allg. verurteilt haben; aber „an den Anfängen dessen, was später Unsinn ward, kann Sinnvolles gestanden sein; Nachfahren können in Zynismus gewandelt haben, was den Ahnen naiver Realismus war.“ — Ders., *Neue Wege einer Ursprungsdeutung antiker Mysterien* (Zschr. f. kath. Theol. 57 [1933] 89—102; 254—71) berichtet über neuere, mit Hilfe der Völkerkunde u. Vorgeschichtswissenschaft unternommene Versuche, der Entstehung der ant. Myst. näherzukommen. Dabei beleuchtet er kritisch die angewandten Methoden u. führt dadurch trefflich in die ganze Problemstellung ein. Es handelt sich vornehmlich um eine Sinndeutung der Gesamterscheinung der Myst. „Eine solche kann versucht werden, auch wenn man sich der Tatsache bewußt ist, daß über viele Teilfragen große Unklarheit herrscht; es ist ja gewiß, daß eine große Anzahl von Fragepunkten dieser Art nie eine Lösung erfahren wird“ (S. 90). Der hist. Methode der Völkerkunde ist es gelungen, mit wissenschaftl. Wahrscheinlichkeit das relative Alter bestimmter Kulturkreise zu bestimmen. Somit kann diese Methode bei der Frage nach der Entstehung der Myst. angewandt werden. Es besteht nämlich die Möglichkeit, daß Erscheinungen noch bestehender primitiver Kultur an den Anfang der Myst. antiker Hochkulturen zu setzen sind. Dabei spielt als auffallende Parallelerscheinung zu den Myst. das Initiationswesen (Stammesweihe, Geheimbünde u. dgl.) eine große Rolle, um deren Aufklärung gerade die „Kulturkreislehre“ unter Führung W. Schmidts sich besonders verdient gemacht hat. S. 95 ff. bringt die Darstellung einer altertümlichen Form einer Stammesweihe nach W. Schmidt. — Im 2. Teil befaßt sich P. mit dem Aufsatz von Fr. Kern, *Die Welt, worein die Griechen traten* (Anthropos 24 [1929] 167—219; vgl. Jb. 9 Nr. 127). K. sieht die Wurzel der Mysterienreligion in Vegetationskulten mütterrechtlich-pflanzerischer Kultur, die sich bes. im taurischen Gebiet ausgebildet hat u. auch nach Minoa ausstrahlte. Die Ergebnisse völkerkundl. u. vorgeschichtl. Forschung, wie sie letztere besonders O. Menghin, *Weltgeschichte der Steinzeit* (Wien 1931) vorgelegt hat, stützen Kerns Annahmen, wenn auch naturgemäß manches Bedenken übrigbleibt. Jedenfalls tut sich hier der kulturgeschichtlich gerichteten Religionsforschung ein verheißungsvolles Gebiet für ihre Forschung auf.



Jos. Kroll, *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe* (Stud. d. Bibl. Warburg hg. von Fr. Saxl XX; Leipzig-Berlin 1932). Seine früheren *Beiträge zum Descensus ad inferos* (s. Jb. 4 Nr. 248) hat Vf. hier zu einem großen Werke erweitert u. ein reiches Material zusammengetragen, das seinen Wert behält, auch wenn man der Ausführung z. T. noch dieselben Zweifel entgegensetzen muß, die ich Jb. 4 Nr. 248 vorbringen mußte; auch muß ich trotz S. 16 Anm. 4 wiederholen, daß die oft zu sehr mit Hypothesen arbeitende Methode nicht immer schlüssig ist. Der Grundgedanke der Höllenfahrt Christi, der Abstieg des Lebensfürsten in den Hades zum Heile der dort weilenden Menschen, hat nach Vf. verschiedene Brechungen erfahren. „Es hat einmal eine Anschauung gegeben, nach der Jesus“ zunächst von der Unterwelt verschlungen, dann aber wieder freigegeben wurde; sie ist „literarisch nicht sehr stark bezeugt“, aber in ihrer „weiten Verbreitung“ erwiesen durch die Jonasbilder. Lebenskräftiger war die 2. Form, wo der Heiland in der Unterwelt gleich als der Sieger auftritt. „Es ist klar, daß diesem Höllenfahrtstypus die Zukunft gehören mußte“, weil hier das Kreuz ausgeschaltet war u. der Gedanke des zur Unterwelt fahrenden Gottes dem Hellenismus geläufig war. Damit ist aber doch gesagt, daß beide Auffassungen nichts mit dem NT zu tun haben, da in diesem die Kreuzeslehre sich mit der Auferstehung aufs tiefste zu einer Erlösungslehre verbindet. Vf. freilich will in sehr hypothet. Ausführungen das Kampfmotiv (oben 2) schon im NT finden, indem er die Niederringung des Todes durch das Heilswerk Christi fast ausschließlich in diesem verengten u. veräußerlichten Sinne deutet. Da jedoch Vf. nicht das Motiv, sondern seine Darstellung verfolgen will u. da literar. Quellen fehlen, so will er von den liturg. ausgehen. Die Liturgie ist, wie er mit Recht sagt, ein Mysteriendrama, was aber nicht zu sehr mit äußerer Dramatik u. pathet. Leidenschaftlichkeit verwechselt werden darf. Die Unterscheidung von 2 Typen der „Anaphora“ (besser: Eucharistia) durch Vf. habe ich a. a. O. bezweifelt. In dem 2., christolog. Typ sei der Desc. mit Tod u. Auferstehung der nachdrücklich betonte Mittelpunkt. „Von größter Bedeutung“ sei die Formulierung der *Apost. Überlief.* Hippolyts (nicht zu zitieren als *Did. ap.*): *ut mortem solvat et vincula diaboli dirumpat et infernum calcet*. Ist das aber der Desc. u. nicht vielmehr die Erlösungswirkung seines Todes (vgl. das *ut* nach *qui cumque traderetur voluntariae passioni*, wodurch die Passion übergeordnet u. das Folg. als Wirkung der Passion bezeichnet wird)? So faßt es auch m. E. mit Recht C. Schmidt. Diese Heilstatsachen konnten später im Stil des Desc. ausgemalt werden, wie es z. B. in der äthiop. Version des *Test. Dni* geschehen ist, von der auch Vf. zugibt, daß sie viel jünger ist. Es ist also nicht bewiesen, daß „die Hadesfahrt, wenn sie vielleicht auch ursprünglich nicht ausdrücklich erwähnt sein mochte, spätestens seit Hippolytos einen hervorragenden Platz in jener Darlegung der Heilstaten Jesu hat (S. 20), die selbst wieder zum unentbehrlichen Kernstück der eucharist. Feier gehört“. Daß die Heilstat als Ganzes gemeint ist, bestätigt auch der Kampf des Martyrers, der doch nicht in die Unterwelt hinabsteigt, sondern in der Welt den Teufel besiegt. Vf. kommt dann auf den christolog. Hymnus, der nach ihm in der Liturgie (Messe) zu Hause war. Wo ist in der Lit. aber das Kampfmotiv? Vf. führt den außerliturg. Text des Meliton v. Sard. frg. 13 an, der aber das Kampfmotiv nicht ausführt u. die Besiegung des Todes nach der Auferstehung nennt. Mag ein stilist. Zusammenhang mit der Eucharistia bestehen, so ist damit noch nicht erwiesen, daß die Desc.-schilderung aus der Messe stammt. Eher könnte man an nichteucharist. Hymnen denken. Vgl. auch A. D. Nock in der unten gen. Bespr., der auf Euseb., KG V 28, 5 verweist. Auch nach Vf. erlebte der Desc. dann eine außerliturg. Entfaltung (S. 32 leider wieder sehr hypothetisch; in dem zit. Texte ist wohl eher die Parusie des Antichrist gemeint). Von den *Oden Sal.* sind einige wahrscheinlich, andere sicher auf den Desc. zu beziehen; mir scheint vielmehr die ganze Erlösung gemeint, was Vf. vorübergehend S. 40 selbst

als Möglichkeit bezeichnet. (S. 37 wäre auf die Ps. 67 u. 96 zu verweisen; S. 38 Anm. 1 zeigt die richtige Interpretation die Einheitlichkeit der Ode 24.) Von einem „Mythoskomplex“ redet man besser nicht; es ist eine Lehre, die allmählich (mit Verwendung mythischer Motive) ausgemalt wird. Auch braucht man nicht anzunehmen, durch die angebliche Loslösung von der Euch. sei das Motiv „abgeblaßt“. Der Mysteriencharakter kann auch einem Hymnus eignen, bes. im Kult. Die Tendenz zur Dramatisierung zeigt Vf. an Ps. 23, der auch liturgisch verwendet worden ist, auch für den Desc. (wo?); ferner an der gallikan. Liturgie des Germanusbriefes, wo die Evangeliumsprozession so erklärt wird, als sängen die Engel u. Heiligen bei Christi Höllen- u. Auffahrt. Handelt es sich hier aber nicht eher um eine nachträgliche Allegorisierung des Aufzuges als um eine Dramatisierung der Liturgie? In letzterem Falle müßte die Absicht vorliegen, den Desc. in symbol-dramat. Form aufzuführen; tatsächlich aber sieht der Allegoriker hinter der schon vorhandenen Prozession u. ihren Gesängen die Heilandstat mit ihrer inneren Dramatik. Auch in der Schilderung des Desc. in der *Mystagogia* des *Test. Dni*, die vor der Euch. den Gläubigen den Inhalt des Mysteriums klarmachen soll, sehe ich keine Dramatisierung, sondern eine rhetor. Ausschmückung u. lebendige Darlegung des Erlösungswerkes, worin die Fragen Satans beim Abstiege Christi einen breiten Raum einnehmen. Bekanntlich ist die Ostliturgie größtenteils aus solchen Reflexionen zusammengesetzt, die alle rhetor. Kunstmittel verwenden. Gerade die Stellen, die Vf. als nicht ursprünglich ausmerzen möchte, zeigen diesen Charakter, wobei christolog. Formulierungen eines Hymnus mitbenutzt sein können (nicht notwendig aus der Lit., erst recht nicht aus der Euch.). Die Verlebendigung des Desc. hängt also nicht, wie S. 56 sagt, mit der Lit. zusammen, der überhaupt nicht „für die Darstellung des Höllenfahrtskomplexes eine ausschlaggebende Rolle zugefallen ist“ (S. 58). — Neben den Desc. steht der Ascensus durch die von den Archonten versperrten Sphären: *Pistis Sophia*, *Himmelfahrt des Jesaja*; für letztere nimmt Vf. schon Kontamination mit dem Desc. an, ebenso für Firmicus Mat., *De errore pr. rel.* 24, wo ich aber nicht einen „richtigen Desc.“, eine „ganz massiv gedachte“, „Höllenstürmung“, sondern eine lebendige Beschreibung des Erlösungswerkes erkennen möchte (ebenso wie im Frg. des Meliton, das Vf. S. 64 Anm. 1 eines wesentlichen Satzes berauben will); der Asc. bei Firm. braucht keineswegs den Kampfcharakter „verwischt“ zu haben; es ist eine Triumphszene (vgl. Ps. 67). — Vf. geht dann über zur Benutzung des Desc. durch die Homileten, die Apokryphen, Zauberpapyri, Dichter usw., wobei das Weiterwuchern des Motivs gut erkennbar wird, die Beispiele aber wohl besser gesichtet werden müßten; die frühe Datierung der Apokryphen ist sehr hypothetisch. Das folg. Kp. (S. 126–82) behandelt das Fortleben des Desc. im MA u. bringt liturg. Texte, Hymnen, Exorzismen usw. mit dem Motiv, das aber m. E. hier deutlich die Erlösung als Ganzes vertritt (S. 127 wird ein Responsorium fälschlich der Lesung aus Augustin zugewiesen). Vor allem aber hat das MA die Dramatisierung des Desc. zu Ende geführt, was Vf. an Beispielen gut erläutert. Nicht folgen kann ich seiner Meinung, dies sei eine Folge der seit dem 9. Jh. durch Amalar von Metz wiedererweckten Kultmystik gewesen. Vf., der merkwürdigerweise sogar die liturg. Bewegung der letzten Jahrzehnte auf Amalars Ideen zurückführt, hat übersehen, daß der subjektive Allegorismus Amalars gerade das altchristl. Mysterium zerstört u. damit dem „Mysterienspiel“, das nicht kult. Wirklichkeit enthält, sondern nur darstellt, den Weg gebahnt hat (vgl. Jb. 6 S. 185 ff.); dieses trennte sich denn auch allmählich ganz vom Kult; es will, wie Vf. richtig sagt, den (histor.) Vorgang sichtbar machen — wir fügen hinzu: das Gefühl anregen. Es ist also ganz u. gar vom Kultmysterium zu unterscheiden. Aber auch die Einzugsprozessionen (nach Art der noch heute bestehenden Palmprozession) sind nicht mit den Mysterienspielen zu vermengen; sie sind noch wirkliche Symbole u. stellen, wie Vf. S. 157 vermutet, die Wiederkunft Christi dar,

weil Ostern die Zeit der erwarteten Parusie ist (der Ritus geht also nicht, wie Vf. meint, von einer Desc.-darstellung bei der Taufe aus). — S. 155 hätte unbedingt angegeben werden müssen, daß der Sermo 160 de Pascha nicht von Augustin stammt, wie schon die Mauriner PL 39, 2059 Anm. b bemerkt haben. In den folg., anregungs-, aber nach des Vf. eigener Angabe auch hypothesenreichen Kp. sucht Vf. mit dem Desc. verwandte Motive in den Religionen Ägyptens, Babylons u. des Irans, der Mandäer, der Manichäer, der Juden u. der Antike (S. 205—522); es ist leider nicht möglich, hier auch nur die Hauptlinien der Darlegung wiederzugeben. So vieles hypothetisch bleiben mag, so scheint mir Vf. bewiesen zu haben, daß in die spätere Ausgestaltung des Desc. (also nicht in die ntl. Bezeugung, s. oben!) eine Menge von Einzelmotiven mit ihrer Formulierung aus dem Heidentum eingedrungen ist. Es handelt sich ja um ein Urproblem der Menschheit, die Überwindung des Todes, u. die populäre Anschauung konnte leicht dazu kommen, den im NT tief begründeten, aus dem Wesen der Erlösung hervorgehenden, aber in seiner Konkretheit nur angedeuteten Gedanken des Desc. ad inferos in der veräußerlichenden, aber, wie Vf. sehr gut sagt, durch ihr Pathos packenden Art des Mythos auszumalen. Nicht die religiöse Idee, sondern das Pathos der Formulierung hat dem Desc.-komplex, wie Vf. S. 528 f. ausführt, sein staunenswert reiches u. wechselvolles Leben gegeben; es ist die Geschichte von „Pathosformeln“ (A. Warburg). Wenn wir Vf. auch für den Beginn des Christentums u. bes. die Ableitung des Desc. aus der Eucharistia nicht zustimmen können u. auch sonst manche Bedenken haben, so soll damit das große Verdienst seines Buches, das die Geschichte einer relig. Form bis in ihre Anfänge u. letzten Auswirkungen aufspürt, nicht geschmälert werden. — Von Bespr. vgl. bes. die von A. D. Nock im *American Journ. of Philology* 55 (1934) 182—185, der S. 182 Anm. 1 auf einige Ergänzungen hinweist. [59]

**G. van der Leeuw**, *In dem Himmel ist ein Tanz. Über die religiöse Bedeutung des Tanzes und des Festzuges* (Der Tempel des Leibes Bd. 1; München o. J.). Das holländ. Original *In den Hemel is eenen Dans . . .* ist von Clercq van Weel übersetzt. Das geistvolle Büchlein des bekannten Religionsphänomenologen von Groningen stellt „das Problem des relig. Tanzes, weil wir seit einigen Jahrzehnten wieder angefangen haben, den Wert des Tanzes als Kunst- u. Lebensäußerung zu verstehen u. die Einsicht haben, daß alle Werte in Beziehung stehen sollen zum höchsten u. allumfassendsten Wert, den die Religion darstellt“, wie es beim T. ursprünglich auch war. Der primitive T. ist Bewegungszauber. Der primitive Mensch „ertanzte“ sich etwas. Der T. erhöht das Leben, ist Gemeinschaftssache. Totentänze u. Totenspiele erhalten das Leben. Die labyrinth. T. stellen die dunklen Gänge der Unterwelt u. die Befreiung daraus dar. In den eleusin. Mysterien gab es solche Umzüge. Ein Überrest des kult. T. ist die Prozession (Kreisumzug). Das Drama war ursprünglich T. (vgl. Orchestra). Der Rhythmus des T. ist Bewegung u. Gegenbewegung, das Leben ergreifend u. es wieder wegwerfend; er zwingt, ergreift, beschränkt das Leben. Er führt zur Ekstase, entrückt dem Leben; die gesammelte Kraft wird wieder auf einen Gegenstand entladen (mag. T.). Das T.-Lied wird zur Epiklese d. h. zwingt die Götter herbei. Dionysos tanzt, u. die Bakchen tanzen, bis sie sich mit dem Gotte vereinigt fühlen u. schweigen. Der T. wird in der vergeistigten Mystik zum Symbol der Einheit mit Gott. Auch Apollon tanzt, d. h. auch die friedliche Ordnung des Lebens führt zum T. „Die Hingabe an eine höhere Macht, das Einordnen der eigenen Bewegung in die Bewegung des Ganzen, das ist es, was dem T. seinen relig. Charakter gibt u. ihn zu einem Gottesdienst werden läßt“ (S. 53). Wenn die Kirche auch in ihrem K. den T. ablehnt, so spricht sie doch von einem T. im Himmel. [60]

**H. Meyer**, *Hymnische Stilelemente in der frühgriechischen Dichtung* (Würzburg 1933). Da die archaische griech. Kultpoesie uns verloren ist, versucht Vf. nach andern, auf indirektem Wege ein Bild von ihr zu erhalten. Der Kulthymnus



besteht aus dem Anruf mit Höre, Sieh oder der Bitte um Erscheinen, den Attributen, dem breiten preisenden Teil in verschiedenen Formen (Prädikationen in der 2. oder 3. Person, im Relativ- oder Partizipialstil), der Hypomnese (Erinnerung der Gottheit an ihre Macht, frühere Hilfeleistung, Opfer) u. der Bitte (meist kurz). Daneben gibt es ep. H., Individualh., Gebete (Bitte dominiert), Segenswünsche. Bei Homer finden sich nur Gebete einzelner, die aber in Nachwirkung des Kulth. mit hymn. Formen durchsetzt sind. Auch außerhalb des Gebets hymn. Elemente, z. B. in den Epitheta der Götter u. auch der Menschen. Die Proömien der Epen haben durch die Musenanrufung Beziehung zum H.; nächste Parallelen dazu in den homer. H., die das ep. Element des Kulth. stark ausweiten, am Schlusse aber zur persönl. Hinwendung an die Gottheit zurückkehren. Thukyd. III 104, 20 zitiert Verse des 1. Apollonh. mit *ἐν προοίμιον Ἀπόλλωνος*, wozu der Scholiast sagt: *ἐν πρ., ἐξ ὕμνων. τοὺς γὰρ ὕμνους προοίμια ἐκάλουν*. πρ. ist demnach = H. (vgl. auch den Nachtrag S. 74). [Diese Beobachtung scheint mir wichtig für die christl. Verwendung von *praeformatio* für den ganzen H. der Eucharistia.] Die kitharod. Nomoi hatten auch einen ep. Mittelteil zwischen Gebet. Hesiods *Theogonie* beginnt mit einem H. in rhapsod. Diktion, die *Werke u. Tage* mit einem Preise des Zeus in aller Form sakraler Sprache. In der Elegie findet sich einmal die 3teil. Gebetsform. In der Lyrik gab es eigentliche Kulth. u. persönl. Lieder in h. Stilisierung. Die erhaltenen Stücke zeigen Mischung des kult. u. ep. H. Die Epinikien enthalten in den Anfangsanrufungen wie auch sonst h. Stilelemente. Auch die Menschenanrede wird in der Lyrik zuweilen hymnisch erweitert. Die att. Tragödie zeigt im Rhesos eine ausgesprochen h. Menschenhuldigung zu der Zeit, wo auf griech. Boden der Persönlichkeitskult sich äußert, der die hellenist. Herrschervergottung vorbereitet. Ergänzend sei hier hingewiesen auf K. Keyßner, *Studien zum griech. Hymnus* (Würzburger Diss., Stuttgart 1931; nur diese, nicht die Vollaussage ist mir zugegangen), der in erster Linie die sprachl. Gestaltung des H. in ihrer stilist. Gebundenheit betrachtet u. daraus die Gedankenwelt begreift. Auch hier liegen enge Parallelen zum christl. H. u. Gebet vor, die ausgenutzt werden müssen (s. S. 7). Die im 5. Jh. v. Chr. blühende H.-poesie hat, wie Vf. annimmt, nicht nur den typ. Stil des H., sondern auch den formelhaften Sprachschatz geschaffen, wie er im einzelnen an der Gottesvorstellung zeigt: Beginnen mit den Göttern oder auch dazu mit ihnen aufhören u. sie in der Mitte preisen; der Gott als *ἀρχή* u. *τελευταίη* u. *μέσος*, als Schöpfer der Dinge, als Vater des Menschengeschlechts im Sinne des Erzeugers oder Mutter (doppelgeschlechtig) usw. Dazu gehört ferner der hyperbol. Stil zur Verherrlichung der Gottesmacht (bes. bei der Epiphanie), der mit *πᾶς, μόνος, ἀεί* arbeitet. *δύναμις* u. *ἀρετή* sind Kultausdrücke für die göttl. Macht (*κράτος, τιμή* = Macht u. Verehrung), die die Götter auch Menschen u. ihrem Worte geben können; diese Macht ist uralte, hat einen bestimmten Bezirk, wird durch Sinnbilder ausgedrückt (Zepter, Schlüssel, Siegel); ihr gegenüber fühlt der Mensch seine Schwäche. Reiche Stellenbelege. [60 b]

W. F. Otto, *Dionysos. Mythos und Kultus* (Frankfurter Stud. z. Relig. u. Kultur d. Antike Bd. 4. Frankfurt a. Main o. J. [1933]). Auf dieses Buch des Vf., der die antike Religion nicht nur studiert, sondern sie nacherlebt (was die reiche Anregungskraft seiner Arbeiten, aber auch manche Gefahr rein dichterischer Schau in sich beschließt), sei hier bes. hingewiesen, weil es über das engere Thema hinaus fruchtbare Gedanken über den Zusammenhang von Kult u. Mythos (oder Glauben) enthält, die auch für die christl. Kultgeschichte und Kultforschung dienstbar gemacht zu werden verdienen. Gleich das Vorwort spricht einen sehr richtigen Gedanken aus, indem es sich von der herkömmlichen „Entwicklungsgeschichte“ befreit. „Hier dagegen wird die entscheidende Genialität in den Anfang gesetzt . . . Wer diese Denkweise unhistorisch nennt, verengt den Begriff des Historischen durch die vorgefaßte Meinung, daß bei allem Großen nicht der Einsatz und Anfang das Ent-



scheidende und Denkwürdigste sei, sondern der Fortgang, der das Ungeistige, aus bloßer Notdurft Entsprungene, nach und nach bedeutend und geistreich werden lasse. Diese Voraussetzung steht im Widerspruch zu dem einmütigen Zeugnis und Selbstbewußtsein aller Religionen . . ." (S. 5). Hört man nicht immer wieder, auch der christl. Kult habe sich aus kümmerlichen Anfängen zu seiner heutigen Höhe entwickelt!? Wenn, wie Vf. zeigt, das nicht einmal von der Offenbarung des Menschengestes gilt, wie viel weniger dann von der des wahren Gottes! Die S. 9—46 sind dem Problem Mythos u. Kultus gewidmet. O. wendet sich gegen die völkercundl. wie die philolog. Richtung, die beide trotz gegenseitiger Bekämpfung den Entwicklungsbegriff in derselben Weise anwenden, indem sie sog. einfache Vorstellungen, d. h. leblose Begriffsschemen, an den Anfang der Religion setzen. Vielmehr soll die ganze Überlieferung maßgebend sein. Jene beiden Schulen lassen nur den K. als Zeugen des relig. Glaubens gelten, während der M. reine Dichtung sei. Dem K. aber schreiben sie Nützlichkeitszwecke zu. So wird „eines der ehrwürdigsten Phänomene der Weltgeschichte“ dem modernen mechanist. Denken angepaßt. Erste Äußerung der Erscheinung eines Gottes muß doch nicht das Buhlen um Vorteile, sondern Entzückung, Andacht, Huldigung, Preis gewesen sein. Der M. ist nicht bloße Dichtung, sondern „ist da“, wie die Götter „da sind“. Der K. setzt einen wenigstens latenten M. voraus, ein hl. Sein. Alte Gottesdienste stehen mit myth. Geschehnissen in offenbarem Zusammenhang. M. u. K. sind einer des anderen Spiegelbild, aber nicht einer aus dem andern entstanden (die „ätiolog.“ Erzählungen sind spätere Produkte). Der vom modernen Geiste mißverständene K. gehört als Ganzes „zu den monumental Schöpfungen des Menschengestes . . . Er ist eine der großen Sprachen, mit denen die Menschheit zum Erhabenen redet, und aus keinem anderen Grunde redet, als weil sie reden muß“ (S. 21). Seine Sprache „zeugt von einer solchen Nähe des Erhabenen, daß der Mensch unmittelbar selbst, mit der Darbietung seiner eigenen Person, zu der Ausdrucksgestalt werden mußte, die jene anderen Sprachen aus größerer Distanz durch das Medium der Steine, der Farben, der Töne und der Worte zu schaffen berufen waren . . ." (S. 22). Wegen der Nähe der Gottheit haben die Formen des K. den Charakter des unmittelbaren Verkehrs mit ihr: Opfer als Gabe, Mahl, Gebet als Begrüßung usw., erst recht die Tänze, Prozessionen, dramat. Auftritte, alle durch die Berührung mit der Gottheit in Bewegung gesetzt: „Seine Gegenwart hat sie erfüllt und hingerissen, so daß sie oft nicht mehr die Haltung des Menschen zum Ausdruck brachten, sondern das Wesen und Tun des Gottes selbst . . . Was konnten sie auch Besseres tun, wenn die Gottheit wirklich zugegen war, als selbst zum lebendigen Monumente ihres Seins zu werden!“ (S. 24). Der M. im engeren Sinne hatte seine große Zeit, als der K. erstarrte u. die Sänger „das zum Liede bildeten, was die Veranstalter des K. — und das ist die Gemeinschaft — bei seinem Vollzuge als Wahrheit empfinden mußten“ (S. 24 f.). Der griech. Geist schuf aus der Gegenwart des Göttlichen klare Bilder u. lebendige Formen. Der M. ist für die griech. Religion aufschlußreicher als der K., weil dieser zu wenig bekannt ist; allerdings ist in den M. schon manches Persönliche eingeflossen. Während die moderne Forschung nur „Glauben“ sieht ohne Seinsgehalt, will O. das Sein des Göttlichen suchen. Der Menschengest ist nicht aus Eigenem schöpferisch, sondern bedarf der Inspiration, des lebendigen Bewußtseins von der Gegenwart eines höheren Seins. „Mehr als alle anderen Schöpfungen zeugt der Kultus von einer Begegnung mit dem Übermenschlichen“. Kunst u. Sprache gehörten ursprünglich zum Bereiche des K. Unter den schöpferischen Betätigungen des Menschen „ist ein engerer Kreis, der niemals verweltlicht werden kann, weil hier der Mensch selbst, als Leib- und Geistwesen, das Material bildet, in dem das Erhabenste Gestalt wird. Das sind die Kultformen im besonderen Sinne“. „Die Schöpfung des K. . . ist mit einem so zwingenden Gefühl der Nähe des Übermenschlichen verbunden, daß der Mensch mit seinem eigenen Sein in den Akt der

schöpferischen Gestaltung hineingerissen wird. Während die Bildner und Gestalter aller Art von Eingebungen und Erleuchtungen wissen und, je größer sie sind, um so ehrfürchtiger auf das Geheimnis, das über ihnen waltet, hinweisen, zeugt der K. von der Erscheinung des Göttlichen. Im Mittelpunkt aller Religionen steht die Erscheinung des Gottes. Daß er gekommen, daß er gegenwärtig ist, gibt allen ihren Urformen den Sinn und das Leben . . ." (S. 28 f.). Auch sich selbst sieht der Mensch zuerst in Gott. „Immer steht am Anfang der Gott" (S. 31). Die Erscheinung der Gottheit ist das Urphänomen, das Wirklichste. R. Ottos Objektivität des „Heiligen" äußert sich nur in seelischen Zuständen und kann nur in psycholog. Methode erkannt werden. Wenn Vf. dann sagt: „Was dem Menschengeschlechte in Epiphanien entgegentritt, ist nicht eine durchaus unerkennbare u. unanschauliche, nur die welfremde Seele erschütternde Wesenheit, sondern die Welt selbst als göttliche Gestalt, als Fülle göttlicher Gestaltungen", so muß dies (will man nicht in den vom Vf. bekämpften Fehler zurückschlagen) im Sinne der christl. Offenbarung ergänzt werden. — Die ersten Vollzieher der K.-akte besaßen die Gottesnähe, woraus natürlich das Heil hervorgeht, aber nicht als bloßer Zweck, sondern als Notwendigkeit. Die sog. mag. Weltanschauung ist im Grunde modernes mechanist. Denken. Die echte Magie ist Konzentration des gesamten Seelenvermögens, wobei die äußeren Veranstaltungen sekundär sind, während K. u. M. „dem wesenhaften Sein der Erden- und Sternenwelt zu dienen berufen sind" (S. 36). Von der echten Magie hat der Aberglaube den Namen entlehnt, ein System absurder Praktiken, das man für älter als K. u. M. hielt, das aber in der jetzigen Gestalt ein Verfallsprodukt ist. Die alte Tradition setzte an den Anfang des K. ein großes Ereignis, Einsetzung durch erhabene, leiblich auftretende Wesen oder Geschelnisse höherer Ordnung, also eine Offenbarung von wunderbarer Gewalt. Vf. erläutert das an einigen Beispielen; man darf wohl darauf hinweisen, daß gerade am christl. K. sich die Richtigkeit seiner Grundidee gut aufweisen ließe. — Das spez. Thema *Dionysos* wird in 19 Kp. besprochen, die wir nicht so ausführlich wiedergeben können. In Ablehnung der heute geltenden Meinung ist Vf. dafür, daß D. nicht aus Thrakien oder Phrygien stammt, sondern schon vor 1000 v. Chr. in Hellas heimisch war. Bei Homer ist schon der ganze M. u. K. bekannt. *Διώνυσος* von *Διω-* u. *Nysa* = göttl. Bergland in fabelhafter Ferne. Nysai sind die Ammen des D. „Nysos des Zeus". Der Schiffskarren jon. D.-feste bedeutet nicht Ankunft übers Meer, sondern Epiphanie aus dem Meere. D. ist Sohn des Zeus u. einer Sterblichen! 2mal geboren. Semele ist später als Unsterbliche selbst Bakchantin u. heißt Thyone. Die Epiphanie des D. hat etwas Gewaltiges, Widerstand Weckendes. Das ist aber nicht historisch zu erklären, sondern Zeugnis des Immerwährenden. D. u. seine Begleiterinnen werden verfolgt u. getötet, was im K. dargestellt wurde. D. ist der strahlende Sieger, aber auch der Untergehende. Überall zeigt er seine widerspruchsvolle Natur. Das Dasein ist ein Rausch der Seligkeit u. des Schreckens. Der K. stellt ihn dar als den Kommenden, den Epiphaniegott; er ist verschwunden u. plötzlich wieder da. Auf ihn warten Frauenchöre, so die 16 in Elis, die Lenai in Athen usw., die ihn rufen; bes. die Chöre der Delphischen u. der Attischen Thyiaden stellen das mütterliche u. ekstatische Tun der Ammen, das Erwecken des Liknites, kultisch dar; es geschieht mit Hymnen u. Musik. Die Unmittelbarkeit seines Erscheinens prägt sich in seinem leibhaftigen (d. h. in plastischem Bilde) Einzug aus, ferner in der Vermählung mit der Frau des Archon Basileus zu Athen vielleicht am selben Tage, an dem er als Seefahrer erschien. Die Maske, in der D. selbst erscheint, ist stärkstes Symbol der Gegenwärtigkeit und zugleich Abwesenheit; ganz Begegnung u. nur Begegnung. Begleiterscheinungen seiner Epiphanie sind tosender Lärm u. tiefste Stille. Die Welt wird dabei „verzaubert", die Urwelt hervorgehoben u. die Alltagswelt zersprengt; der rasende Lebensstrom überflutet alles. Die Erde strömt den Mainaden Wein, Milch, Honig; die Zukunft öffnet sich: D. ist Prophet. Bei den Kultfeiern der

Epiphanie flossen Weinquellen (Teos, Naxos); in Elis füllen sich Becken im Tempel von selbst mit Wein; in Andros strömte vom 5. I. an 7 Tage lang Wein. „Eintagsreiben“ am Parnas u. a., in Argos während der Orgien der Frauen. Es ist ein Zeichen der Gegenwart des Gottes. Daneben steht der finstere Wahnsinn, Verfolgung u. Tod. D. selbst muß in seiner jungen Größe sterben. Ebenso ergeht es den Mainaden; Ariadne erhängt sich. Der Wahnsinn wird zerstörerisch. Im Kult Kinderopfer; ja D. selbst wird als Kälbchen getötet. Das ist nicht „sakramental“ aufzufassen, sondern Darstellung des Mythos von Zagreus, dem „Menschenzerreißer“. Der Gott erlebt selbst das Furchtbare, das er tut. Die Mütterlichkeit der Mainaden schlägt in Mordraserei um (Verschlingen). D. der „Rohfresser“ (*ῥομφαίτης*) zeigt wieder die Doppelheit seines Wesens, die sich kultisch in Menschenopfern äußert. Zu D. gehört auch das Reich des Todes; vgl. Heraklit fr. 15 Diels *αὐτὸς Αἰδὼς καὶ Δ.* An mehreren Hauptfesten des D. werden die Toten gefeiert: Anthesterien, Agrionien. Wie ist die d. Raserei zu erklären? Nach Ablehnung moderner Theorien (E. Rohde: myst. Begeisterungskult, Voigt u. a.: Vegetationszauber) betont O., daß die Raserei Kultform u. daß D. selbst *μανόμενος* ist. Der wahnsinnige Gott ist die Offenbarung einer wahnsinnigen Welt; diese ist das Mysterium des sich neugebärenden Lebens. „Wer Lebendiges zeugt, muß in Urtiefen untertauchen, wo die Gewalten des Lebens wohnen. Und wenn er emportaucht, ist ein Glanz von Wahnsinn in seinen Augen, denn dort drunten wohnt der Tod mit dem Leben zusammen. Das Urgeheimnis selbst ist wahnsinnig — der Schoß der Doppelheit und der Einheit des Zwiespältigen“ (S. 127). Die Seinsverbundenheit von Tod u. Leben in der Lust des Neuwerdens ist der Grund dafür, daß die Völker seit Urzeiten bei den zentralen Festen des Lebens, bes. Geburt u. Mannbarwerdung, sich der Gegenwart der Toten bewußt werden. Deshalb die Totenfeier im Frühling. „Aus der durch den Tod abgründig gewordenen Lebens-tiefe kommt alle Trunkenheit herauf“ (S. 130), Musik, Ekstase, Mantik. Die d. Welt ist vor allem eine weibl. Welt, weil eine Welt der todumwitterten Lebensgründe. An diesem Urphänomen des Lebens hat auch der Mann in den Geburtsstunden seines schöpferischen Daseins teil. Die männliche Welt Apollons kann ohne die weibl. nicht bestehen. Der Grundgedanke des D. ist also der Wahnsinn als Begleiter höchster Lebensgesundheit, er äußert sich in Musik, Tanz, Prophetie u. findet sein schönstes Gleichnis im Weine. Außer diesem ist nicht die Vegetation überhaupt, sondern ein geheimnisvoll erregtes Lebelement in ihr sein Reich, das sich bei best. Pflanzen bes. zu erkennen gibt: Efeu, Pinie, Feigenbaum, Myrte; alle zeugen vom Element der Feuchte. Im Wasser wohnen die Urgeheimnisse des Lebens; es hat ebenfalls den Doppelcharakter des Belebens u. Tötens. D. kommt aus dem Wasser, spendet Wasser. Wasser ist lebenzeugend (vgl. Phallos; Stier, Bock, Esel im d. Kult). Das Wasser ist Element des Weiblichen, *aqua femina* (Varro, *de ling. lat.* 5, 61). D. ist von Frauen umgeben, u. zw. treten die göttl. Frauen der Feuchte in schwesterl. Gemeinschaften auf. Die myth. Frauengemeinschaften sind Vorbilder der kult. Die d. Frauen zeigen vor allem in der Mütterlichkeit den weibl. Eros; aber auch hier schlägt er in Mordlust um. Der Wechsel höchster Wonne u. tiefsten Wehs, wie er der d. Frau eigen ist, offenbart sich am deutlichsten an Ariadne (Ariadne, die Unberührbare). Ihre Feiern sind teils freudig teils voll Trauer. D. selbst muß sterben, weil er Leben u. Tod ist. Sein Grab in Delphi; sein Sterben ist aus dem Ritual der Argiver zu erkennen, die beim Herausrufen des D. aus der Wassertiefe ein Lamm als Opfer für den „Türhüter“ versenkten. Der Mythos vom Zagreus ist die Geschichte seines Untergangs. Z. ist der chthonische D., *νυκτίπολος, νυκτέλιος*. Der „wilde Jäger“ wird selbst gejagt u. fällt als Stier, was in Kreta kultisch dargestellt wurde; ebenso auf Tenedos (s. oben das Opfer des Kälbchens). Als Stier oder als Kind erscheint er wieder, aber erst nach geraumer Zeit, nachdem er im Hause der Persephone geschlafen hat; deshalb die trieterischen Feste; wenn er jedes Jahr kommt, so aus weiter Ferne, als Sieger; vgl. *Θρίαμβος*, wovon *triump(h)us*; in



den jon. Städten im Frühlingsanfang übers Meer. — Mit D. teilt sich Apollon in das delph. Festjahr; des D. Grab liegt im Heiligtum des Ap. Diese Verbindung ist nicht äußerlich, sondern aus der wesenhaften Ergänzung der beiden Götter entsprungen. Im Kult des D. wuchs die Tragödie zu ihrer weltgeschichtl. Gestalt heran, weil in der dramat. Unmittelbarkeit sich die d. Erregung zu erkennen gibt, aus der die „Weltwahrheit des D., das Urphänomen der Zweiheit . . .“ (S. 194) spricht. — Auf die an D. sich anschließende Mystik, die Orphik usw., geht O. nicht ein, auch nicht auf das Verhältnis zum Christentum. Hier liegt ein schon von den Vätern erkanntes, sich auch in der altchristl. Liturgie (bes. von Epiphanie) äußerndes, fruchtbares Problem, zu dessen immer tieferer Erforschung das ausgezeichnete Werk O.s neue Anregung geben wird, wenn man gewiß auch nicht in allem seine künstlerischen Intuitionen als sicher ansieht. Gewiß stehen D. u. Christus weltweit auseinander; das pneumatisch-aionische Leben Christi hat die Tragik des naturhaften Lebens überwunden. Aber schon der Name „Epiphanie“ für das zweite Hauptfest des Christentums, dessen Symbolik von Wein u. Hochzeit, sein Sinn der leibhaftigen Gegenwart des Gott-Menschen bei der Ekklesia usw. deuten auf eine innere Verwandtschaft, eine Erfüllung der alten Menschheitsideen. [61]

Ach. Vogliano u. Fr. Cumont, *La grande iscrizione bacchica del Metropolitan Museum* (American Journal of Archaeol. 37 [1933] 215—263). Die um 1926 in Rom aufgetauchte, aus der Campagna Romana stammende und jetzt im Metropolitan Museum zu New York sich befindende Inschrift aus dem Dionysoskult wird von V. beschrieben. Kurze Mitteilungen darüber gaben schon Fr. Messerschmidt im Gnomon 3 (1927) 250 ff., Fr. Cumont in den Comptes rendus Acad. Inscr. 1927 S. 1 ff., M. Rostowzew, *Mystic Italy* (New York 1927) 143, Fr. Cumont in der 4. Aufl. seiner *Religions Orientales dans le paganisme romain* (Paris 1929) 199 ff. [Deutsche 3. Aufl. (Leipzig-Berlin 1931) S. 192 ff.]. Es handelt sich um 3 Seiten der Basis einer (nicht vorhandenen) Statue der Pompeia Agrippinilla mit etwa 400 Namen der die Statue Weihenden. Die Weihe lautet: *ΑΓΡ|ΙΠΠΕΙΝΙΛΛΑΝ ΤΗΝ ΙΕΡΕΙΑΝ ΜΥΣΤΑΙ ΟΙ ΥΠΟΓΕΥΡΑΜΜΕΝΟΙ*. Die Weihenden bilden einen dionys. Thiasos mit 26 verschiedenen Graden, die aus Männern und Frauen bestehen, die aber nur in 2 Fällen im selben Grade gemischt sind: *ἀπὸ καταζώσεως* und *σειρηναί*. Einige Grade erscheinen hier zum erstenmal: *ἀπὸ κ.*, *βάκχοι* und *βάκχαι ἀπὸ κ.* Diese 3 sind vielleicht eine ausgesonderte Gruppe; vgl. Inschr. bei Buresch, *Aus Lydien* n. 8 S. 10 ff. *κατάζωσμα* als beschlußfassend. Neu sind auch die *σειρηναί* und die *ἀντροφύλακες*. Der *ὑπουργὸς καὶ σιληνόκοσμος* wohl Leiter des Silenenchores (vgl. *χορηγός* auf Inschrift von Pergamon). Die *ὑμνοδιδάσκαλοι* usw. nicht erwähnt, überhaupt nicht Ämter, die sich auf die Mahle beziehen, sondern solche für die Schaulstellungen und Aufzüge. V. ordnet die führenden Personen des Thiasos in die röm. Prosopographie ein und kommt so zur Datierung um 150. Agrippinilla hat vielleicht den neuen Kult des Dionysos in Rom eingeführt. Sie war verheiratet mit M. Gavius Squilla Gallicanus, Konsul 150 n. Chr., und stammte ab von Theophanes von Mytilene, dem Geschichtschreiber des Pompeius, dessen Nachkommen senator. Rang erhielten und zu den höchsten Ämtern in Rom gelangten. Die andern Namen sind die der Dienerschaft, 300 griech., 70 latein., wenige barbarisch; meist Sklavennamen, aber wohl Freigelassene. Außer in 2 Fällen ist nur ein Name angegeben, bei den lat. das *cognomen*. V. gibt eine Liste der Grade und der Namen. Von S. 232 ab folgt der *Commentaire religieux de l'inscription* (mit 3 Bildern und 4 Tafeln) von Fr. Cumont. Agrippinillas Familie stammt von Lesbos u. hatte auch später dorthin Beziehungen. Dort war der Dionysoskult uralte; nach Clemens Alex., *Protr.* 42, 5 ursprünglich Menschenopfer; Omophagie (in Milet noch im 3. Jh. v. Chr.; vgl. Diels, *Abh. d. Berl. Akad.* 1908 S. 23). Diese Wildheiten waren jetzt gemildert; aber der Titel „Heros“ beibehalten. Einfluß von Eleusis, wie leicht zu verstehen bei der engen Zusammengehörigkeit des Dionysos mit den eleus.



Göttinnen (In Torre Nova ein Sarkophag mit Darstellung der eleus. Weihe gefunden, in Kleinasien zur Zeit der Antonine hergestellt u. wohl durch ein Glied der Familie der Agrippinilla hierhergebracht). Die Ordnung der Grade beginnt mit dem höchsten, ist aber keine strenge Hierarchie, sondern richtet sich wohl nach der Aufstellung in den Prozessionen; daher auch die vielen Titel mit *-φῶρος*. Die Nennung der bloßen *cognomina* weist wohl darauf hin, daß in den Dionysosmyst. die sozialen Unterschiede verschwanden. Jedoch änderten die Mysten nicht bei ihrem Eintritt in den Thiasos ihren Namen u. nahmen nicht ein rein relig. *signum* an (darüber vgl. Mlle. Wuilleumier, Mémoires de l'Acad. des Inscr. XIII 2<sup>e</sup> partie p. 611 ff.). Die Mysten wurden mit dem Namen genannt, unter dem sie geweiht worden waren; zu vergleichen ist die Sitte der christl. Liturgie, die Taufnamen allein im Gebete zu nennen. Ob die Gemeinde *σπείρα* oder *βακχείον* oder *θιάσος* hieß, wissen wir nicht; die Ordnungen u. Ämter der dionys. Bruderschaften wechselten sehr; wir finden daher in unserer Inschrift manche Titel, die anderswo fehlen, u. umgekehrt. Die Inschrift zeigt uns die Organisation einer Griechengemeinschaft (mit Ausschluß von Syrern u. Ägyptern), die in das kaiserliche Rom verpflanzt worden war; Hunderte von Anhängern der griech.-oriental. Myst. des Dionysos Soter leben mitten in Latium. — An der Spitze der Mysten steht der *ΗΡΩΣ*, was hier nicht wie sonst einen heroisierten Verstorbenen, sondern den lebenden „Führer“ des Thiasos bezeichnet. Der Oberpriester trägt also den Namen des Kultgottes (vgl. Attis in Pessinus als Titel des Oberpriesters); denn Dionysos war ursprünglich der Gottstier der *βουκόλου*; der Leitstier aber trug wohl den Namen *ὁ βοῦς ὁ ἥρως*. Im Kultbild der elischen Frauen heißt es: *Ἐλθεῖν ἥρω Διώνσῃ . . . τῷ βοῒ ποδὶ θύων. ἄξιε Ταῦρε*. In Thrakien ein Gott *Ἥρως* bekannt, der auch *Κύριος* genannt wird. Weißen *ΚΥΡΙΩΙ ΗΡΩΙ*. Der Gott ist der „Führer“ seiner Gläubigen. Die Thyiaden feierten alle 9 Jahre die *Ἥρωις* zu Ehren der Semele. An 2. Stelle steht *ΔΑΔΟΥΧΟΣ*, hier weiblich, hatte wohl die Oberleitung der Frauen. Die Mysterienfackel wurde mit der Zeit kathartisch, *ΙΕΡΕΙΣ* sind 7, vielleicht nach dem röm. System der Kollegialität, während in Griechenland gewöhnlich nur 1 ist. Ferner 2, mit Agrippinilla 3 *ΙΕΡΕΤΑΙ*. Auch in Eleusis waren mehrere Priesterinnen; ihre Funktionen waren mannigfaltig. Der *ΙΕΡΟΦΑΝΤΗΣ* steht hier nicht wie sonst an der Spitze, wird auch nicht durch einen Aristokraten vertreten. Nur 2mal in Rom der H. genannt. In Puteoli stehen dafür *orgiophantae* (CIL X 1583). Die 2 *ΘΕΟΦΟΡΟΙ* trugen auf den Schultern das *φέρετρον* mit der Statue des Dionysos. Dahinter folgen die niederen Grade, zuerst der *ΥΠΟΫΠΤΟΣ ΚΑΙ ΣΕΙΛΗΝΟΚΟΣΜΟΣ*, dessen erster Titel bisher unbekannt ist u. wahrscheinlich den *minister* des Priesters beim Opfer bezeichnet; auch der 2. ist neu u. bedeutet vielleicht den Silen-Ordner, d. h. einen Zugordner in der Gestalt u. mit dem Thyrsos eines Silens. 3 weibl. *ΚΙΣΤΑΦΟΡΟΙ* trugen den myst. Korb mit den geheimen Symbolen (in einem Grab zu Ostia darauf die Inschrift *MYSTERIA*); vgl. dazu Clemens Alex., *Protr.* 22 u. a. Neben den *cistae* wurden auch *κανῆ, canistra*, verwendet. Es folgen 3 *ΑΡΧΙΒΟΥΚΟΛΟΙ, 7 ΒΟΥΚΟΛΟΙ ΙΕΡΟΙ* und weiter unten 11 *ΒΟΥΚΟΛΟΙ* d. h. Tänzer mit ihrem Führer, der hier nicht eine so große Rolle spielt wie meistens sonst. Dann 2 *ΑΡΧΙΒΑΣΣΑΡΟΙ* und 4 *ΑΡΧΙΒΑΣΣΑΡΑΙ*, genannt nach dem Fuchsfell der Mainaden (Dionysos selbst *βασσαρεύς*). Die letzteren führten wohl die *βάσσαραι = βάκχαι* (s. unten), die ersteren die *βάκχοι*, obwohl es das Wort *βάσσαρος* nicht gibt. 2 Knaben *ΑΜΦΙΘΑΛΛΕΙΣ* treten hier zum erstenmal in Dionysosmyst. auf; allgemein galten sie in Griechenland als allein für gewisse Funktionen geeignet (vgl. die röm. *camilli patrimi et matrimi*). 3 weibl. *ΛΙΚΝΑΦΙΠΟΡΟΙ* trugen die Getreideschwinge, mit den Früchten u. dem Phallos das Emblem der Fruchtbarkeit, dann in den Dionysosmyst. u. in Eleusis das Symbol der Reinigung, da damit das Getreide von der Spreu befreit wurde; vgl. Clemens Alex., *Ecl. prophet.* 25 u. Servius, *Georg.* I 165: *Mystica vannus Iacchi. Liberi patris sacra ad purgationem animae pertinebant et sic homines eius mysteriis purgabantur, sicut vannis frumenta*

*purgantur*; Aen. 6, 741: *In sacris omnibus tres sunt istae purgationes: nam aut taeda purgant et sulphure aut aqua abluunt aut aere ventilant, quod erat in sacris Liberi.* Die Schwinge wurde auf den verhüllten Kopf des Mysten gestellt. Die eine  $\Phi\Lambda\Lambda\Lambda\text{ΟΦΟΡΟΣ}$  deutet wohl auf eine Milderung des nicht ganz zu unterdrückenden Ritus der Phallophorie. Die 2  $\Pi\Upsilon\text{ΡΦΟΡΟΙ}$  trugen in der Prozession ein brennendes Licht oder Kohlen auf einem Thymiaterion. Der  $\text{ΙΕΡΟΜΝΗΜΩΝ}$  verwaltete die Kultgelder. Die  $\text{ΑΡΧΙΝΕΑΝΙΣΚΟΙ}$  standen den Kindern vor, die geweiht wurden, um ihnen die Unsterblichkeit zu sichern, u. eine eigene Klasse unter den Mysten bildeten. Es folgen unter der Überschrift  $\text{ΑΠΟ ΚΑΤΑΔΩΣΕΩΣ}$  29 Männer u. Frauen, dann  $\text{ΒΑΚΧΟΙ Α. Κ.}$  (15 Männer) u.  $\text{ΒΑΚΧΑΙ Α. Κ.}$  (3 Frauen). Die  $\kappa$ . ist eine bestimmte Art, sich zu gürtten oder zu kleiden, hier wohl die Bekleidung mit dem Rehfell ( $\nuεβρίς$ ), womit sich nicht bloß die Bakchen, sondern auch die Kultoffizianten oft bedeckten; die Felle der Opfertiere sollten ihre Kraft mitteilen, aber auch geistige Erneuerung schenken. Wie sich die  $\beta. \acute{\alpha} \kappa.$ , die  $\text{ΙΕΡΟΙ ΒΑΚΧΟΙ}$  u. die auf dem Stein wahrscheinlich zu ergänzenden einfachen  $\text{ΒΑΚΧΟΙ}$  voneinander unterschieden, ist nicht auszumachen; zusammen bilden sie die Masse der Eingeweihten; der  $\beta\acute{\alpha}\nu\chi\omicron\varsigma$  ist kraft der Weihe mit dem Gotte eins geworden u. trägt daher seinen Namen. Die 2  $\text{ΑΝΤΡΟΦΥΛΑΚΕΣ}$  bewachen die hl. Grotte des in einer Höhle des Berges Nysa geborenen oder aufgezogenen Dionysos, dem deshalb Grotten geweiht waren; eine solche scheint bezeugt durch die 1913 von Avezou u. Picard veröff. Inschrift von Saloniki (B. C. Hell. 37 S. 97) (die darin genannte  $\Sigma\omegaσίπατρα \eta \gammaαλακτοφóρος κισταφορήσασα \epsilon\tau\eta \lambda'$  ist vielleicht aus der Speisung der Neumysten mit Milch zu erklären). In unserm Falle kann auch eine Nachahmung der Grotte in Betracht kommen, wie sie mehrfach bezeugt ist, u. a. in der Prozession des Ptolemaios Philadelphos sogar auf einem Wagen gefahren wurde. Die mehr als 44  $\text{ΒΑΚΧΑΙ}$  beweisen die wichtige Rolle der Frauen in den Dionysosmyst. Der wilde Enthusiasmus wird aber in unserm Falle gemildert gewesen sein; die Bakchen beschränkten sich auf das Schlagen der Zymbeln u. Tympanen, das Singen von Hymnen u. Tanzen. Die letzte Gruppe bilden 23 männl. u. weibl.  $\Sigma\epsilon\iota\gamma\eta\tau\alpha\iota$ , die schon wegen ihrer Zahl u. ihrer Stellung am Schluß nicht die Aufgabe haben konnten, Schweigen zu gebieten (dies tat der  $\text{Ιεροκήρυξ}$ ), sondern selber schwiegen; vgl. das Sprichwort bei Suidas s. v.  $\Sigma\epsilon\gammaανόν$ ; Diogenian. III 43:  $\text{Βάκχης τρόπον ἐπὶ τῶν στεγανῶν καὶ στωπηλῶν. αἱ γὰρ βάκχαι εἰργων.}$  Es ist die Erprobung der Novizen im Schweigen, wie sie auch die Pythagoreer übten, wohl in Nachahmung der orph. u. dionys. Mysterien. [62]

Fr. Cumont, *Un fragment de rituel d'initiation aux mystères* (Harvard Theol. Rev. 26 [1933] 151–160). In den *Papiri della Società italiana* Bd. X n. 1162 gab V. Bartoletti einen Schwur heraus, den er eher für jüd. als für christl. hielt. Cumont erklärt ihn vielmehr als einen Mysterieneid, da der „heilige Herold“ der Z. 8 weder jüd. noch christl. ist, wohl aber in den Mysterien eine große Rolle spielt. Er stellt den Text folgendermaßen her:

$\text{Ἰηρὸς Θεοῦ τοῦ διαχωρίστ[α]ντος γῆν ἀπ' οὐρανοῦ}$   
 $\text{καὶ φῶς ἀπὸ σκοτίου; καὶ ἡμέραν ἐκ νυκτός}$   
 $\text{καὶ κόσμον ἀπὸ συγχύσε[ω]ς καὶ ζῶην ἀπὸ θανάτου καὶ γενέσιν ἀπὸ φθορᾶς ἐπόμνυμαι}$   
 5  $\text{ἢ μὴν ἐκ πίστεως ἀντικ[ε]στῶς συντηρήσειν}$   
 $\text{ἐν ἀπορρήτοις τὰ παραδ[ε]δομένα μοι μυστή-}$   
 $\text{ρια διὰ τὸν εὐσεβέστατον πατέρα Σαραπῶνά}$   
 $\text{τε καὶ τὸν ἀλδσιμώτα[τον] ἱεροκήρυκα Κα-}$   
 $\text{....., οἷς τοῦτο ὑ[πάρχει, καὶ τοὺς συν-}$   
 10  $\text{μύστας τε καὶ φιλιτάτο[υ]ς ἀδελφούς· ἐδορκού-}$   
 $\text{ντι μὲν μοι εὖ εἶη, ἐπορ[κοῦντι] δὲ τ[ὴ]ν ἐναν-}$   
 $\text{τία, εἴαν τι τούτων ἐκλαλήσω.}$

$\text{[ὃν π[...].] εἰ ὁμοι}$

15 ]καυτοπαν  
 κέντ]ροις ὁξέσειν  
 χαρασθήσονται ἐς χεῖρας δύο] σφραγεῖδες,  
 ὥστε εἰς αἰῶνα τὸν μύστην] σημειώσαι  
 τῷ μύστη ὁ πα-

19 τῆς τοῦς ἱεροῦς λόγου]ς ἐρ[ε]ῖ (Folgen einige fast ganz zerstörte Zeilen.)

Aus den Anm. heben wir einiges heraus, was für die Mysteriensprache auch der christl. Liturgie von Bedeutung ist. Zu Z. 5 *συντηρήσειν* verweist C. auf Dittenberger, *Sylloge*<sup>3</sup> 820 (Ephesos) *μυστήρια . . . ὑπὸ μυστῶν ἀπὸ πλείστων ἐτῶν συντεταγμένα*; Hippolyt, *adv. haer.* V 27, 2 *ὁμνῶν . . . τηρεῖν τὰ μυστήρια ταῦτα καὶ μὴ ἐξείπειν μηδεμί*; Pap. Leid. bei Preisendanz, *Pap. Gr. mag.* II S. 63 *γνώσιν ἦν καὶ τηρήσω ἀγνώως μηδεμί μεταδιδούς, εἰ μὴ τῷ τοῖς συνμύσταις εἰς τὰς ἱερὰς τελετὰς*. — Z. 6 vgl. Diodor Sic. V 49, 5 *τὰ τῆς τελετῆς ἐν ἀπορρήτοις τηρούμενα μόνοις παραδίδονται τοῖς μνηθεῖσι*; III 55, 9 *ἐν ἀπορρήτῳ κατὰ τὴν ἱελετὴν παραδίδοσθαι*; Platon, *Phaidon* ὁ ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος λόγος; Aristoteles fr. 612 *λόγους φυλάττειν ἐν ἀπορρήτοις*; Vettius Valens, VII Prooem. *οὗς ὀκνίζω . . . ἐν ἀποκρύφοις ταῦτα ἔχειν*. Dem von Bartoletti ergänzten *μεταδίδωμι* zieht C. *παραδίδωμι* vor, da jenes mehr für die Mitteilung an Nicht-Eingeweihte, dieses für die Mitteilung innerhalb der Weißen verwendet wird; vgl. latein. *tradere* (*παράληψις, acceptio*). — Z. 7 *πατὴρ* erinnert an die Zeit, wo die Sekreta nur vom Vater auf den Sohn übergingen. In den Mysterien trat an die Stelle der Vaterschaft des Blutes eine geistige Verwandtschaft (vgl. Z. 10 *ἀδελφούς*). Die Offizianten haben nur einen Namen, wie häufig in den relig. Verbänden (vgl. Nr. 62). — Z. 8 Der Hierokeryx spielte in den Mysterien, bes. in Eleusis, eine wichtige Rolle gleich nach dem Hierophanten und Daduchen. Er nahm an allen Weißen teil, sprach die hl. Formeln vor und so auch den Eid, wie er auch in den Städten beim Eide der Beamten mitwirkte; vgl. u. a. IG V 1, 1390 = Ditt., *Syll.*<sup>3</sup> 736, Z. 115 *Ἐν τοῖς μυστηρίοις συνλειουργοῦνται τοῖς ἱεροῖς καὶ ὁ κἄρυνξ* (Andania); CIL VI 500 u. 504 = Dessau 4148, 4153 *pater et hieroceryx invicti Mithrae*; A. D. Nock verweist noch auf Sardis VII 1, Inscriptions, ed. Buckler und Robinson S. 16 n. 8, 12 f. *κατευχὰς ποιῆσθαι διὰ τῶν ἱεροκηρύκων* [Bes. diese Stelle erinnert an die Tätigkeit des Diakons vor allem in der oriental. Liturgie, worin etwas von dem Dienste des Hierokeryx fortzuleben scheint]. — Z. 9 *συνμύστας* vgl. Dittenb., *Or. Gr. inscr.* I 541 = IGRom III 541 *οἱ τῆς θεοῦ συνμύσται*; s. oben zu Z. 5 usw. A. D. Nock weist hin auf Ignat., *Eph.* 12, 2 *Παύλου συμμύσται*. Latein. *consecranei* oder *consacranei* CIL III 2109; VII 1039. — Z. 9 f. Die Akkusative hängen von *διὰ* ab; alle Mysten wirken bei der Weihe mit. „Brüder“ ist die bekannte Bezeichnung der Mysten. Zu *φίλτατοι* vgl. *fratres carissimos* im Kult des Iuppiter Dolichenus CIL VI 406 = 30 758. — Z. 13: Hier beginnt die Angabe der *δρώμενα*, die der Myste nach dem Eid vollziehen muß. Wenn *καυτοπαν* zu *καυτοπά[τη]* oder *καυτοπαύ[τη]* zu ergänzen wäre, wäre vielleicht eine Anbetung des Mithras und seiner Fackelträger angedeutet. Das Folgende weist auf eine Tätowierung; vgl. Prudentius, *Peristeph.* X 1076 f. *Quid cum sacratus accipit sphragitidas? Acus minutas ingerunt fornacibus eqs.*; III Makk. 2, 29 *χαράσσεσθαι διὰ πυρὸς εἰς τὸ σῶμα παρασήμερ Διονύσου κισσοφύλλῳ*; Plut., *Quom. adul. ab amico intern.* 12 *τυμπάνων ἐγχαράξεις*. Ferner Lukian, *De dea Syria* 59 *στίζονται δὲ πάντες οἱ μὲν ἐς καρπούς, οἱ δὲ ἐς αὐχένas*. — Z. 17 vgl. Clemens Alex., *Protr.* 120 *Ἱεροφαντεῖ ὁ κύριος καὶ τὸν μύστην σφραγίζεται φωταγωγῶν καὶ παρατίθεται τῷ πατρὶ τὸν πεπιστευκότα αἰῶσι τηρόμενον: ταῦτα τῶν ἐμῶν μυστηρίων τὰ βακχεύματα*. — Z. 18 ff. besagen wohl, daß der „Vater“ dem Mysten die „hl. Lehren“ d. h. die Geheimlehre mitteilt, wozu vielleicht die folg. Zeilen gehören. Ob der Text sich auf Mithrasmysterien bezieht, bleibt ungewiß. — In einem Nachtrag weist C. auf eine Notiz von U. Wilcken über den Pap. hin: Archiv f. Papyrusforschung X (1932), ferner auf M. Momigliano, *Aegyptus* XIII 131 ff., der Z. 9 ergänzen will: *Κά[νωπον] ᾧ τὸ ὀρκίζων ὑ[πά]ρχει*, was C. mit Ausnahme des Namens als „verführerisch“ bezeichnet.

**K. Jax**, *Aberglaube und Zauberei im Altertum* (Aschendorffs Lesehefte hg. von Uppenkamp u. Uhlmann, Münster i. W. [1933]). Da die christl. Lit. alle Bezirke des relig. Lebens von dem primitivsten bis zum höchstgeistigen umfaßt, u. da andererseits sich im sog. Aberglauben manche primitive Form erhalten hat, aber auch manche höhere Form in tiefere Schichten hinabgesunken ist, erhält die Wichtigkeit solcher Texte, wie sie J. hier mit einer Einführung und guten Anm. für den Schulgebrauch vorlegt, auch für den Liturgieforscher. Man lese etwa S. 36 den Text des Plinius über die Kraft des Speichels und die Bannzauber mit den Exorzismen usw. Einige Stellen beleuchten das ma. Fortleben antiker Zauberberäuche. [63]

**W. Gundel**, *Stern Glaube, Sternreligion und Sternorakel* (Wissenschaft u. Bildung 288; Leipzig 1933). Der Vf., ausgezeichnet vorbereitet durch umfassende Studien, die wir z. T. früher erwähnt haben (s. Jb. 8 Nr. 119 a u. Jb. 11 Nr. 111 a), gibt hier eine im besten Sinne populäre Übersicht über den im Grunde auf der relig. Überzeugung von der Eintracht des Kosmos beruhenden, aber dann zu den Auswüchsen der in unserer Zeit wieder auflebenden Astrologie entarteten Stern glauben. Auf die Bedeutung des Stern glaubens auch für gewisse Motive des christl. Kults (bes. an Epiphanie, s. auch S. 78) haben wir schon Jb. 8 Nr. 119 a hingewiesen. Es genüge hier, aus dem reichen Inhalt des auch gut lesbaren Büchleins den Teil über den Stern kult herauszuheben (S. 52—7): Anrufung der Sterne mit hl. Namen (gewöhnlichen u. geheimen); Gebete an Sonne, Mond u. Sterne seit den Pyramidentexten bis zum Ende des At, u. zw. entweder in subjektiver Art (durch Anblicken des Sterns, Ruf u. Wunsch oder in entwickelter Form durch Aneinanderreihen der Geheimnamen, Beifügen von Beiworten, Buchstaben u. Vokalen, ferner durch Lobpreisungen der Wirkung des St., besondere Züge seiner Legende usw. sowie die Bitte) oder in mehr objektiver, wobei die Bitte latent ist. Dem Stern gott werden auch Opfer dargebracht, die ihn durch *similia* erfreuen oder den einen Stern gott durch das Bild des ihm feindlichen vertreiben; auch Menschenopfer. Planetenaltäre beweisen den Kult der vornehmsten Elemente der astrolog. Weltanschauung. Diese Ideen waren bes. in den Geheimkulten des späten At lebendig u. leben bis heute weiter in der Astromagie. Kp. 4 (S. 58—64) zeigt, daß die Astrologie nicht nur die Zukunft erforschen will, sondern auch Mittel angibt, wie man durch Sühnungen, Opfer u. Gebete das Schicksal ändern kann; sie ist von Haus aus Priesterwissenschaft. In jedem ägypt. Tempel ein Astronom u. ein Horoskopos (Stundenschauer), dessen Hieroglyphe ein hockender, essender Mann ist; indem der Horoskopos den Stundengott d. h. den Stern gott, der die Stunde beherrscht, ißt, wird er mit dessen Kraft erfüllt, ja der Stern gott selbst. S. 67 Neujahrsfest. Vf. weist mit Ernst darauf hin, wie das Verschwinden des wahren Glaubens den Aberglauben ins Kraut schießen läßt. [63 a]

**E. O. James**, *The Mystery Religions* (Church Quart. Rev. 115 [1933] 190—209) gibt einen Überblick über die wesentlichen Zeremonien der verschiedenen Mysterienreligionen der griech.-röm. Antike (Eleusis; Dionysos kult; Attis-Kybele-Mysterien; Isiskult; Mithrasmysterien) und Angaben über einzelne christl. Riten, die mit gewissen Mysterienbräuchen vergleichbar sind, weist auch auf die Verschiedenheit vom Christentum hin. Neue Gesichtspunkte werden nicht gegeben. L. G. [64]

**Hadar Lilliebjörn**, *Über religiöse Signierung in der Antike mit besonderer Berücksichtigung der Kreuzsignierung nebst einem Exkurs über die Apokalypse und die Mithrasmonumente* (Uppsala 1933). Die Diss. sammelt die literar., papyrolog. u. archäolog. Belege für relig. Signierung im At u. kommt dabei naturgemäß mehrmals auf christl. Dinge, ohne aber die Beziehungen zur christl. Liturgie zu verfolgen. Dafür aber versucht Vf. in recht problemat. Ausführungen die Zahl des Tieres in der Apok. Joh. 616 (666) als *ΑΥΡΕΑΙΟ(N)* zu deuten, worin man ihm kaum folgen wird; auch der Exkurs wirkt nicht überzeugend. Wertvoller ist der übrige Inhalt der Schrift, der sich z. T. an die Forschungen Fr. J. Dölgers in



Ant. u. Christ. anschließt. Kp. I spricht über S. als Eigentums- u. Stammeszeichen; auch die Münzen tragen das Eigentumszeichen. Da oft das Symbol der Gottheit, der der Stamm angehören wollte, gewählt wurde, so wurden die Zeichen religiös. Es folgt ein Verzeichnis von literar. Belegen für I. Stammes- u. primitive Tätowierung; II. Markierung von Sklaven u. Kriegsgefangenen; III. Strafs.; IV. Soldaten- u. Gewerbemarken (die Soldaten schworen bei der S.: *sacramentum militiae*); V. Kults. mit Brenneisen oder Nadel. Die Ausdrücke sind: *στίζειν*, *στίγματα* auf Stirn, Ohr, Hand, *χαρακτήρ*, *σφραγίς*, *σημεῖον*, *signare*, *scribere punctis (signorum)*, *notae* usw. Kp. II behandelt spez. die Kults.: Sie ist Übergabe an die Gottheit als Sklave aber auch Aneignung der göttl. Kraft durch den Namen (deshalb wurden die theophoren Namen bei den Griechen immer zahlreicher; vgl. Pap. Lond. 122, 34 *ὅν γὰρ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ, τὸ σὸν ὄνομα ἐμὸν καὶ τὸ ἐμὸν σόν, ἐγὼ γὰρ εἰμι τὸ εἰδωλόν σου*); daher auch die Amulette mit dem Götterbild getragen oder Eintätowierung des Bildes oder Namens. Die Kults. kam vor im Serapis-Isis-, Mithras-, Dea Syria oder Atargatis-, Kybele-Attis- u. Dionysoskult. Kp. IV über  $\times$  u.  $+$  in Papyri, Inschriften, auf Marmorköpfen.  $\times$  in vorbyz. Briefen hält Vf. für religiös; später treten dafür  $+$  oder  $\text{✕}$  ein. Er gibt eine Liste von 26 Köpfen mit  $\times$ ; sie können dem Isis- oder Mithraskult oder beiden angehören, die bärtigen als Laien. Das  $+$  auf der Stirn bedeutet Christianisierung [vgl. die Darlegung dieser Dinge bei Dölger a. a. O.]. Nach Kp. V sind unter den *ὀνόματ' (iconismus)* der Signalements auf ägypt. Papyri wohl auch Kultzeichen. [65]

**Jos. Berreth**, *Studien zum Isisbuch in Apuleius' Metamorphosen* (Diss. Tübingen 1931). Die Schrift bietet unter Zusammenfassung u. Ergänzung bisheriger Ergebnisse eine Erklärung von Teilen des 11. Buches der *Metamorphosen* des Apulejus, bes. der dort geschilderten Festprozession u. Mysterienweihe. Dabei kommt die Sprache immer wieder auf heutige kath. Liturgie. Die kultische Feier der Licht-entzündung erinnert ja auch sogleich an den altchristlich allgemeinen, noch heute in Resten erhaltenen Brauch der liturg. Lichtweihe; es ist natürlich die christliche Ausgestaltung heidnischer Übung (S. 58). Oder wenn der Isisverehrer die Göttin als *numen invictum* verehrt, so kommt eine solche Akklamation schließlich aus der gleichen Stimmung u. Haltung relig. Kampfes wie das Bewußtsein u. der Anspruch der christl. Kirche, *ecclesia militans* zu sein (S. 105). Es ist zuletzt hier wie dort die Intoleranz oriental. Religiosität, die eben dadurch wesentlich verschieden ist vom Pantheon der antiken westl. Religionen. Aber an anderen Stellen nimmt B. doch allzu leicht religionsgeschichtl. Deszendenz an, wo eine vorsichtigere Beurteilung höchstens Konvergenz sehen kann. Was soll etwa ein solcher Satz sagen: „Die Rose wird in verschiedenen Kulturen, vom Adoniskult bis zur rosa mystica des Katholizismus verehrt“ (S. 7). Die Sitte, die Füße der Isisstatue zu küssen, glaubt B. begründet im Glauben an die mag. Kräfte der Füße des epiphanen Gottes u. findet dann den gleichen Glauben wirksam in der ja in unserer Volkssage häufigen Verehrung der „Herrgottstritte u. im Fußkuß im altchristl. u. kath. Kultus“ (S. 92). Aber viel richtiger ist es doch, im Fußkuß des heutigen päpstl. Zeremoniells einfach eine Übernahme orientalisch-byzant. Sitten zu erkennen. In dem Glauben u. Brauch der Mysterienweihe der Isis sodann, nach der der Myster nach geheimnisvoll-sakramentalem Begrabenwerden neu wird, ein Helios selber, dessen Kleider er symbolisch-real trägt — mit Recht würde man vergleichen gewisse Formeln u. Ideen paulin. Mysterientheologie —, findet B. den Ursprung für den „Gebrauch des Grabtuches, der in der Mönchsweihe die voluntaria mors symbolisiert“. Auch die *aperitio oris*, die nach einer Frist erfolge, in der der Mönch „als gestorben gilt u. ein weißes Kleid trägt u. Schweigen übt“, führt er auf ägypt. Ritus zurück. Aber er selber muß anmerken, daß die Grablegung sich nur bis 1408 verfolgen läßt (S. 112). Sie entstand aber damals gewiß nicht aus irgendwelchen, unbewußt u. ungewußt weitergegebenen ägypt. Bräuchen, sondern ist eine, das asket. Sterben

der Mönchsweihe in typisch spätm. Weise betonende Ausdeutung des uralten Monachats [vgl. Jb. 5 S. 9 f. u. 28 ff., Zusammenhang mit der Taufe!]. K. Sch. [66

**Fr. Altheim**, *Römische Religionsgeschichte*. III *Die Kaiserzeit* (Sammlung Götschen; Berlin-Leipzig 1933). Im bewußten Gegensatz zu der früheren Forschung wird hier gezeigt, daß die augusteische Zeit auch auf dem relig. Gebiete eine „neue u. höchste Entfaltung röm. Wesens“ in entschlossener Hinwendung zu den maßgebenden Prägungen griech. u. röm. Religion u. unter Ablehnung aller östl. Religiosität bedeutet. Der hellen. Apollon ist der Hauptgott der röm. Klassik, zu dem Augustus eine besondere Beziehung hat. Dabei wird die relig. Stellung des Kaisers, wie sein Name Aug. schon besagt, dahin bestimmt, daß er trotz Ablehnung göttl. Ehren in einem engeren Verhältnis zur Welt des Göttlichen steht, das in Kult u. Kunst zum Ausdruck kommt. Die Dichter erscheinen als die *vates* u. *sacerdotes* dieses Kultes, gehen zuweilen kaiserl. Taten voraus als Anwälté röm. *religio*. Die röm. Religion hält in den beiden ersten Jh. an den augusteischen Formen fest; ihr Träger ist der senator. Adel; ihre festumrissene geistige Erscheinung wurde zum klass. Vorbild auch für die späteren Zeiten. Es wäre für die christl. Liturgiewissenschaft wertvoll nachzuweisen, wie die „röm. Klassik“ auch noch in der Gestalt der stadtröm. Liturgie sich auswirkt. [67

**R. S. Conway**, *Ancient Italy and Modern Religion* (Being the Hibbert Lectures for 1932; Cambridge 1933). Nach der Bespr. von E. Marbach, Phil. Wschr. 55 (1935) 1161—4 will dieses Buch u. a. das Fortleben relig. Vorstellungen des alten Italiens im Christentum nachweisen, was aber nur in einem Falle einwandfrei geglückt sei: Unter den der Göttin Rehtia der illyr. Veneter dargebrachten Weihgeschenken finden sich Bronzeplatten mit Buchstabenanordnungen, die der im Ritus der Kirchweihe üblichen Aufzeichnung von Buchstaben auf dem Fußboden entsprechen. [67 a

**W. Vollgraff**, *Zum Bonner Grabstein eines thrakischen Soldaten* (Bonner Jahrb. Heft 138 [1933] 136—143). Im Anschluß an den Baumast mit 2 Früchten u. 3 symmetrisch angeordneten spitzen Blättern am Astende auf dem Grabstein verfolgt Vf. die sakrale Verwendung des Dreiblatts von 4000 v.—1000 n. Chr. in Persien, Assyrien, Syrien, Lykien, Kypros, Kreta, Griechenland, Italien, Gallien, Rom, im röm. u. byz. Reich. Es war ursprünglich ein hl. Zeichen mit apotropäischer Kraft. Es schwebt zunächst über Tieren, wird dann von Menschen oder Göttern in der Hand getragen zum Segen oder Schutz. Vgl. homer. *Hermeshymnos* 529 f.: ὄλβον καὶ πλούτου δώσω περικαλλέα ῥάβδον χρυσεῖην τριπέττηλον, ἀκήριον ἦ σε φυλάξει. Die Beziehung zur sog. herald. Lilie wird nicht erörtert. [67 b

**Fr. Rüsche**, *Blut, Leben und Seele. Ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, der Bibel und der alten Alexandrinischen Theologen. Eine Vorarbeit zur Religionsgeschichte des Opfers* (Stud. z. Gesch. u. Kultur des Altertums hg. von Drerup-Grimme-Kirsch 5. Ergänzungsband, Paderborn 1930). Der von der Psychologie her zu völkerpsycholog. u. religionsgeschichtl. Studien vorgeschrittene Vf. gibt in diesem sorgfältigen Werke eine Vorarbeit zur Religionsgesch. des Opfers u. zugleich wertvolle Beiträge zur Entwicklung des für die Liturgiegesch. nicht minder wichtigen Pneumabegriffs. Überzeugt, daß man für die Theorie vom Opfer sich zunächst an den Tatsachen orientieren muß, daß aber auch eine Aufhäufung des Materials nicht genügt, wenn die Umwelt nicht berücksichtigt wird, geht er zuerst zu Einzeluntersuchungen über, die sich auf den östl. Teil der antiken Oikumene beschränken u. die relig. Bedeutung des Blutes erforschen. Bei Homer (Kp. I) ist der θυμός Blutrauch u. Atemseele zugleich, wird vom Bl. getragen u. zieht aus ihm Nahrung in Form einer Verdampfung. Die ψυχή lebt in Bl. u. Atem u. durchweht den Körper. Beider Funktionen sind verschieden: θ. ist Prinzip der Lebens- u. Seelenkraft, ψ. Vitalseele im engsten Sinne, wird nach dem Tode, wo der θ. verfliegt, zur Hadesseele. ein ichpersönl. εἶδωλον

des lebenden Menschen ohne Bewußtsein. Im volkstüml. griech. u. hellenist. Glauben (Kp. II) gibt es die *αἱμακονία* (Blutsättigung) des Toten. Totengeister u. Dämonen lieben das Bl., das sie belebt; sie bekommen *πνεῦμα ἦτοι αἷμα* (Porphyrios, *De philos. ex orac. haur.* p. 148 Wolf). Pn. ist hier der Blutdunst, der also das Lebenselement im Bl. ist. Die Seelen sind im Bl. bes. gegenwärtig (daher die Mordsühne mit Bl., das das Mordblut abwäscht u. den Ermordeten besänftigt). Das III. Kp. behandelt Bl., Leben u. Seele in der griech. u. hellenist. Naturphilosophie u. Medizin. Außer der alttüml. Auffassung, wonach das Bl. = Seele ist, ergeben sich 2 Richtungen: Die eine, von Anaximenes ausgehend, betrachtet die Luft als das Lebenselement, das, in das Blut aufgenommen, zum Lebenspn. wird; die 2., an die Lehre Heraklits vom Feuer anknüpfend, betont die Lebenswärme, die im Bl. als Dampf erscheint u. von der Luft nur abgekühlt wird. Bei Diokles v. Karystos z. B. ist das Herz Hauptsitz der Seele, des *πνεῦμα ψυχικόν*, das luftförmig u. warm u. wohl aus der im Herzen aufsteigenden Bl.-verdampfung entstanden ist. Bei Aristoteles ist die *ψ.* immaterielles Lebensprinzip des Leibes; daneben besteht die natureigene, dem göttl. Äther analoge Wärme, von der Seele als Werkzeug benutzt. Sitz der Seele ist das Herz als Bl.-behälter. Neben dem der Abkühlung dienenden Atempn. steht das innerorgan. Pn. (Bl.-pn., *σύμφυτον πν.*). Wie aus Feuchtem u. Warmem, so entsteht aus dem Bl. Pn., wenn dieses im Herzen beim Zufluß der Nahrungssäfte aufdampft. In der Stoa ist das Pn. Lebensprinzip, Absenker des Weltseelenpn. Das Seelenpn., die *ψ.*, ist uns angeboren (*σύμφ. πν.*) u. durchdringt den ganzen Körper, Feuerhauch nach Art des vom ird. Feuer verschiedenen *πῦρ τεχνικόν*. M. Aurel nennt die *ψ. ἥ ἀπ' αἵματος ἀναθυμιάσις καὶ ἡ ἐκ τοῦ ἀέρος ἀνάπνευσις*. Das feinste Pn., *πν. ἡγεμονικόν*, im Herzen. Eine Synthese der antiken Anschauungen geben die sog. pn. Ärzte u. Galen: Bl. u. Luft zusammen ergeben das innere Pn.; bei Galen ist die Substanz der *ψ.* vom Seelenpn. verschieden u. unbekannt. Kp. IV legt die bibl. Vorstellungen über Bl. u. Leben dar, u. zw. zuerst im AT. *nefeš*, zunächst „Kehle“, dann „Hauch, Lebensodem“ (im Innern des Leibes), ist im Bl. u. = Bl. u. bezeichnet die vitale u. affektive Seelentätigkeit (*ruah* ist höher). Wenn *n.*, also das Wort für Hauch, mit dem Bl.-rauch gleichgestellt wird, so erklärt Vf. dies daraus, daß man später in dem von alters her als seelenhaft empfundenen Bl. das Hauchartige (den Bl.-dampf) bemerkte u. als das Seelenhafte dem Begriff der Hauchseele subsumierte. „So entstand die Erkenntnis: Die *n.* des Fleisches ist im Bl. (Lev. 17, 11).“ *n.*, das den hauchförmigen Lebenskraftstoff bedeutete, wurde durch Abstraktion des „Hauchf.“ auf das Bl. anwendbar. Das Bl. eines Ermordeten wurde zu einem personhaften Etwas: Bl.-dämon. Es folgt ein Vergleich mit der griech. Anschauung. Aus dem NT ist nur wenig für das Thema zu gewinnen. Das V. Kp. zeigt, daß das Interesse des Juden Philon sich der höheren Seele, dem höheren Pn. im Menschen zuneigt. Dieses *πν. θεῖον* ist Gotteshauch (Gen. 2, 7), nicht aber die niedere *ψ.* des Bl., das niedere, dem Bl. beigemischte Pn., das im leibl. Menschen schon enthalten ist. Das *ἡγεμονικόν*, der *νοῦς* ist die Seele der Seele; dieser wird von Gott das Pn. eingehaucht, wodurch sie erst zur „lebenden S.“ wird. Das göttl. Pn. ist Abdruck u. Ausprägung einer göttl. Kraft oder Idee: *εἰκόν*. Bild Gottes ist der Logos; der nach dessen Bilde geschaffene Mensch ist der Idealmensch, der „himml. M.“, die *νοῦς*-Idee. Der „ird. Mensch“ ist der vergängliche Einzel-*νοῦς* rein von Natur (*πλάσμα*), der aber nicht für sich verwirklicht worden ist, sondern unmittelbar vom Logos geprägt wurde u. daher dessen *ἀπεικόνισμα* ist; darin besteht das göttl. Pn., das nun das Wesen des Nus ausmacht. Unter dem Einfluß der aristotel. u. stoischen Philosophie nennt Philon es „äther. Pn.“, verbessert dies aber sofort dahin, daß es noch besser als dieses, nämlich Ausstrahlung Gottes, sei. Jedenfalls ist das Nus-Pn. hoch erhaben über die ird. Bl.-Seele. Das kurze Kp. VI zeigt die Alexandriner Clemens u. Origenes als Nachfolger Philons. — Die Ergebnisse dieses großen Werkes für den

Pn.-begriff, u. zw. den in der antiken Wissenschaft (Naturphilosophie, Medizin, Psychologie) verwandten, der aber auch für die Religionsgesch. wichtig ist, faßt Vf. zusammen in: *Pn., Seele und Geist. Ein Ausschnitt aus der antiken Pn.-lehre* (Theol. u. Gl. 23 [1931] 606—24). Ausführlicher verfolgt den Weg, auf dem das Seelenpn. durch Verfeinerung des Pn.-begriffs unter der Einwirkung platonisch-aristotel. Denkweise zur immateriellen Geistseele geworden ist, die weitere Arbeit des Vf.: *Das Seelenpneuma. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele* (Stud. z. Gesch. u. Kult. d. Altert. XVIII 3; Paderb. 1933). Nach der Überwindung der materialistisch-hylozoistischen Anschauungen durch Platon u. Aristoteles [bei letzterem sehe ich nicht mit dem Vf. ein Hinausgehen über Platon, sondern eher einen Rückschritt, da für Ar. die Seele als Entelechie an den Leib gebunden ist u. nur der „tätige Nus“ darüber hinausragt] war die Stoa wieder zu einem materialist. Monismus hinabgesunken; in der mittleren Stoa aber lehrte Poseidonios einen Dualismus von gottentstannter Vernunft u. alogischen, vom Blute bestimmten Potenzen. Jene ist der *δαίμων συγγενής*, Stück göttl. Pn.s, äther. Pn.; steht also im Gegensatz zum ird. Pn., obwohl Gott u. Seele beide *πν. νοερόν καὶ πρῶδες* sind. Philon. Alex. ist noch mehr von Platon her beeinflusst u. lehrt einen Dualismus des höhern u. niedern Seelenteils; der Nus ist Geistpn., äther. Vernunftpn. (womit stoische Gedanken einfließen), höchst sublimiert, von Gott eingehaucht, rein geistig (*πν. θεῖον*), Lichtpn. (nach Platon). Ph. ringt also um den Begriff der reinen Geistseele u. hat sehr dazu beigetragen, daß das Wort Pn. diesen Sinn bekam. (Ein Exkurs handelt über die Gleichstellung von Pn., Feuer u. Licht.) Für Origenes ist die Vernunftseele *δωμάτος* im strengen Sinn, *πν. νοερόν*, nicht Ätherpn., bedarf aber dieses zu ihrem Getragenwerden (*δῶμα πνευματικόν*); pn. ist ihm = *νοητόν*. Plotin will die Seele nicht als Pn. betrachtet wissen, denkt sie sich aber umgeben von einer feinen, aber materiellen Lichtpn.-hülle, die den Übergang von der rein geistigen Seele zum Erdenleibe vermittelt. Augustin bestimmt die Seele wieder als Pn., aber als rein immaterielles u. auch ohne Verbindung mit gröberer oder feinerer Materie subsistenzfähiges; *spiritus* ist ihm 1. die Seele allg., 2. die *mens* als geistige Seelenkraft allein oder mit der Substanz der Geistseele, 3. die sensitive Vorstellungskraft, 4. die Tierseele; daneben aber gibt es einen stofflichen *sp.* (Wind, körperl. Fluidum). Mit Origenes u. Aug. ist die Entwicklung abgeschlossen. [67 c]

**Helm. Schmidt**, *Die Anthropologie Philons von Alexandria* (Würzburg o. J. [1933]). Der oft verkannte Alexandriner scheint allmählich mehr in seiner großen Bedeutung für die Nachwelt erkannt zu werden, die ihm vielleicht gerade wegen seiner Stellung in einer Übergangszeit zukommt, aber doch auch seiner persönl. Leistung entspringt. Vf. nennt ihn zwar noch einen „kleinen Geist“; jedoch zeigt seine genaue u. gut belegte Darstellung der Anthropologie Ph.s, daß dieser keineswegs ein unselbständiger Abschreiber u. Kompilator war, sondern aus seiner Religion sowie aus der hellen. Philosophie u. auch aus hellenist. Mysterienfrömmigkeit u. aus oriental. Religiosität ein wenn nicht ganz einheitliches, so doch imponierendes u. in vieler Hinsicht zukunftsträchtiges Bild vom Kosmos u. dem Menschen entworfen hat. Vf. glaubt zwar, daß das jüd. Element hinter dem griech. Gedankengut völlig zurücktrat. Jedoch hat Rüsch (s. Nr. 67 c) m. E. gezeigt, daß in der Seelenlehre der Glaube Ph.s auch seine Philosophie befruchtet hat. Für uns ist bes. Kp. I *Der „wahre“ Mensch* mit der Lehre von der Idee des Menschen u. der Adamspekulation sowie der Schluß *Die Frömmigkeit Ph.s* wichtig, wo S. 106 f. die Stellung Ph.s zum Kult behandelt wird u. die Eucharistia sowie das Opfer im Geiste hervortreten. [67 d]

**C. Clemen**, *Der Einfluß des Christentums auf andere Religionen* (Veröff. des Forschungsinstituts für vergleich. Relig.-gesch. an d. Univ. Leipzig hg. von Haas II. Reihe Heft 12; Leipzig 1933). Zu den Studien über die gegenseitige Beeinflussung der Religionen, in denen bisher in einseitiger Weise fast nur die Abhängigkeit des



Christentums von andern Relig. untersucht wurde, bietet dieses Werk des kenntnisreichen Vf. eine willkommene Ergänzung. Nachdem er in der Einleitung die method. Grundsätze aufgestellt hat, stellt er fest, daß bei den Primitiven die Beeinflussung sich auf die Ausgestaltung der Mythen beschränkt. Wenn die Gnosis auch vorchristl. ist, wurde sie doch später vom Christent. beeinflusst. Bei der griech.-röm. Rel. ist ein Einfluß auf den Mithraskult zweifelhaft (eher auf die Kunst); das Taurobolium der Kybele steht nicht, wohl aber die Zaubervliteratur unter christl. Einfluß. Bei der german. Rel. nimmt Vf. Beziehungen im wesentl. nur bei der Völuspá an. Auch bei der slaw. handelt es sich nur um einzelne Ausdrücke u. Bräuche. Ganz anders beim Islam, wo z. B. die Gebetsbräuche von Mönchtum u. christl. Liturgie abhängig sind. Im Hinduismus erinnert u. a. die Feier von Krischnas Geburt an das Christentum; auch bei den andern östl. Relig. finden sich gelegentlich Einwirkungen, wichtigere erst in neuerer Zeit. Im ganzen ist der Einfluß des Christ., auch wenn er oft nicht tief ging, größer, als man im allg. annimmt. [68]

C. Cardó, *Humanisme i religió* (Paraula crist. 16 [1932] 100—16). Klarer Überblick über den Kampf des neuen christl. Glaubens u. der alten griech.-lat. Kultur während der ersten 5 Jh. J. V. [69]

M. Siebourg, *Der Matronenkult beim Bonner Münster* (Bonner Jahrb. Heft 138 [1933] 103—123). Die 3 *matronae* sind sämtlich Göttinnen; die Verschiedenheit der mittleren deutet wohl auf den Schwesterncharakter. Am Kulte beteiligten sich in der 2. Hälfte des 2. Jh. n. Chr. auch hohe röm. Beamte; vgl. Vita des K. Mark Aurel 13, wo erzählt wird, daß der K. unter dem Einfluß der Markomannenfurcht *undique sacerdotes acciverit, peregrinos ritus impleverit, Romam omni genere lustraverit*; dazu trat die bes. 160—170 wütende Pest. — Die Matronen, in denen kelt., german. u. röm. Vorstellungen zusammenfloßen, sind Kinder der Mutter Erde; nahe verwandt war der *genius loci*, dessen Kult in der Kaiserzeit sehr aufblühte. — Ders., *Die Di inferni von der Bonner Münsterkirche* (ebd. 124—129). Ein 1928 gefund., in eine frühchristl. Grabkirche eingebauter Stein besagt: *Dis infernis Plutoni et Proser(pinae) C(aius) Iul(ius) Agelaus vet(eranus) leg(ionis) I M(inerviae) p(ioe) f(idelis) pro lumine suo pro salute sua et Meletenis v(otum) s(olvit) l(ibens)*: „für sein Auge und seine Gesundheit“. *salutaris* Beiname vieler Götter. — Die S. 127 zitierte Is. Dessau 3283 aus Como *Neptuno et dis aquatilib(us) pro salute et incolumit(ate) v. s. l. m. C. Quart(ius) Secundin(us)* (wo *salus* „Errettung“ bedeutet) erinnert uns an die Gebetssprache des röm. Meßkanons: *pro spe salutis et incolumitatis suae*. [70]

W. Jordans, *Der germanische Volksglaube von den Toten und Dämonen im Berg und ihrer Beschwichtigung. Die Spuren in England* (Bonner Stud. z. engl. Philol. H. 17 [Bonn 1933]). Das interessante Thema scheint an vielen Stellen ganz ungenügend durchgeführt, wenigstens was die Verbindung mit der allgemeinen Religionswissenschaft anlangt. Vor allem weiß man nicht recht, warum im Titel der Ausdruck „im Berg“ steht; weitaus der größte Teil der Arbeit spricht von etwas anderem. Wichtig ist ja der — von Naumann übernommene — Hinweis auf das Hervorgehen des Dämonenglaubens aus dem Totenglauben (S. 9). Für des Vf. Hauptthese aber: Bannung der Dämonen zuerst durch Magie (im Urzustand), dann Ersatz dieser Magie durch den „heroischen Exorzismus“ bei den nord. Völkern, dann Zurücksinken in die Magie infolge des Christentums sind die gebrachten Unterlagen viel zu wenig tragfähig. Was insbes. S. 21 ff. über die Einordnung des german. Priestertums gesagt wird — „das Priestertum ist kein besonderer Stand, sondern eine Funktion“ —, ist sehr anzuzweifeln; zum mindesten ist die herangezogene Stelle Tac., *Germ.* 13 über den *minister deorum* schon textlich sehr umstritten; Tac., *Germ.* 40 scheint aber auf das Gegenteil hinzuweisen. (Übrigens muß es S. 24 Anm. 1 heißen: Kap. 13; S. 6 ist beim Lit.-Verz. nur aufgeführt: Tacitus Germaniae [sic] ed. Gerlach, Basileae 1835!!) S. 54 — wo in der höchst vagen

Anm. 1 auch der nicht ausrottbare Origines (1) erscheint — wird behauptet, die Kirche habe dem Christen (im Kampf gegen die wiedergängerischen Dämonen) „alte ehemals von ihr selbst verbotene magische Gebräuche“ gegeben, „nun in ein christl. Gewand gekleidet“; wir fragen: was ist hier „ehemals“, was ist „nun“? und weisen dabei auf das Zeitverhältnis des Beowulfliedes zu Beda hin! Es hätte sich verlohnt, beim Abschnitt über die Aufnahme der Georgslegende im Westen, vor allem in England, nachzufragen, ob der gewisse „heroische Exorzismus“ in dieser Legende, der Drachenkampf, erst bei der nord. Einbürgerung hereingekommen ist, oder ob der schon in der griech. Legende vorhandene Zug auch nordisch ist, da dieses Motiv nach J. doch nordisch-indogermanisch sein muß; daß ihm Krum-bachers u. Aufhausers Arbeiten fremd geblieben sind, ist schließlich nicht verwunderlich.

A. M. [71]

Lily Weiser-Aall, *Zur Geschichte der altgermanischen Todesstrafe und Friedlosigkeit* (Arch. f. Rel.-Wiss. 30 [1933] 209—27). Von bes. Bedeutung auch für die allgemeine Liturgiewiss. ist (S. 214) die Parallelsetzung der Exekution der Todesstrafe (durch Bündel!) mit dem Wesen der Initiationsriten. Hier wird auch vom Wesen der Jünglingsweihe u. ihrem Charakter als „Übergangsritus“ gesprochen. S. 216 das „Brunnentauchen“ bei den schweizerischen Knabenschaften (ursprünglich Initiationsritus) als symbolische Todesstrafe (?).

A. M. [72]

K. Basse, *Der Haddenberg, das spätere Jakobsberg (Kreis Hörter) als alt-sächsisches Heiligtum* (Dreizehnlinden, Beilage zur Hörterchen Zeitung 10 [1933] 452 f.; 11 [1934] 455—458; 459 f.; 464—466). Die fleißigen Forschungen des Vf., der 1925—30 in J. als Pfarrer wirkte, ergeben, daß der Haddenberg, der gleich bei der Einführung des Christentums eine Kirche des hl. Michael (jetzt noch Mitpatron) erhielt, ein Heiligtum der heidnischen Sachsen getragen hatte. Veranlassung dazu bot auch die reiche Quelle auf der Berghöhe. An das Heiligtum (*Wih*) erinnert der Wiggenghof und der Lochberg (*Loh, Loch* = der lichte Wald, wie die Heiligtümer oft hießen), ferner der Waarhüwel (*Waar* = *alach*, Ringwall, der als Opferstätte benutzt wurde). Haddenberg von *hadu* = Streit bezeichnet die (heilige) Gerichtsstätte. Die erste Kirche war eine Kirchspielskirche für die weitere Umgebung; sie wurde um 1150 an die jetzige Stelle verlegt. Für uns bes. wichtig ist die Quellenverehrung (vgl. dazu K. Weinhold, *Die Verehrung der Quellen in Deutschland*, Abh. Kgl. Preuß. Akad. 1898). St. Jakobus hat mit seinem Stabe die Quelle (Jakobsbrunnen) geschlagen, d. h. nach der heidn. Anschauung eine Gottheit. Zur Mitternacht an Weihnachtsen wandelt sich das Wasser in Wein. Noch heute ziehen 4 Prozessionen zum Brunnen von der Kirche aus: am 2. Sonntag im Mai (früher 1. V.), am 2. Pfingsttag, an Peter und Paul und an St. Michael. Am Feste des hl. Jak. ist die erste Station der Prozession an der Quelle. Die 3 ersten Prozessionen erinnern an die heidn. Quellenverehrung zu Anfang Mai, zu Pfingsten u. zur Sommer-sonnenwende. Bei dem Brunnen eine Kapelle, in der früher Krücken hingen, die den Glauben an die Heilkraft der Quelle bezeugen. Sie war ein Sonnenborn, d. h. gegen Sonnenaufgang entspringend, und daher bes. heilkräftig.

[73]

*Rollende Räder in der Osternacht. Eine uralte Ostersitte aus Lügde in den Weserbergen* (ebd. 463 f.). Der wohl erst im MA entstandene Brauch erinnert an altgerman. Vorstellungen, ist aber ganz verchristlicht. Der Dechenverein (von *decem*) sorgt für die Durchführung.

[73 a]

*Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens* hg. unter besonderer Mitwirkung von E. Hoffmann-Krayer u. Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen von H. Bächtold-Stäubli. Bd. V *Knoblauch—Matthias* (Berlin-Leipzig 1932/33). Das Hdwb., dessen III. u. IV. Bd. wir Jb. 11 Nr. 120 gewürdigt haben u. von dem im Berichtsjahr der V. Bd. fertig geworden ist, hat an wissenschaftl. Zuverlässigkeit vielleicht noch gewonnen. Wie sehr es dem Liturgiker dienen kann, zeigen die unten z. T. aufgezählten größeren Artikel über einschlägige Themen,

wobei wir zu einigen Fragen Ergänzungen andeuten (meistens von A. M.). Dabei geben wir auch einige Nachträge zu Bd. IV: Sp. 198 (*Hölle*): Die neuere Literatur über das *Refrigerium damnatorum* ist gänzlich außer acht gelassen; vgl. auch das Problem *helle* = Fegfeuer bei F. Harder, Bayr. Bl. f. d. Gymn. 64 (1928) 29 ff. — 704: Zu St. Johann Nepomuk vgl. die Jb. 11 Nr. 383 angezeigte Monographie. — 801: Zur Gewandung des Judas Iskariot vgl. den Jb. 12 Nr. 512 angezeigten Aufsatz von Bischoff. Von der in der Sage u. im Volksglauben weitverbreiteten vorübergehenden Begnadigung des Judas wird nicht gesprochen; vgl. zuletzt Jb. 11 Nr. 425. — 819 (*Hostienschändung der Juden*): Es fehlt z. B. Passau, außerdem die wichtigen Arbeiten von Browe und Bauerreiß. — 1069 erscheint wieder der unausrottbare Origines! — 1467: Zur roten Kleiderfarbe vgl. Hist. Vjschr. 1933 S. 408. — 1512 ff. *Kleidertausch*: berücksichtigt nur den Tausch von Kleidern der beiden Geschlechter; es wäre auch der Kleidertausch in religiöser Beziehung zu berücksichtigen gewesen, namentlich vor dem Tode; vgl. L. Gougaud, *Mourir sous le froc* (Dév. et prat. ascét. du moyen âge [Paris 1925] 129 ff.) u. Bayr. Bl. f. d. Gymn. 62 (1926) 337 Amn. 1. — Bd. V Sp. 137 ff. *Komet*, Abwehrmaßnahmen. — 170 ff. *Konfession*; 173: „Dank ihrer stärkeren irrationalen Einstellung u. mystischen Verbundenheit hat die kath. Kirche viele abergläubische Handlungen u. Ansichten, 'primitive Gemeinschaftsvorstellungen', eher bewahrt u. gepflegt oder wenigstens geduldet u. nicht bekämpft als die evang. geistige Haltung“. Vgl. dazu unsere Bemerkungen zu Rumpf Nr. 75. — 191 ff. *Konzil*. — 201 ff. *Kopf*. — 246: *Korbinian*: Fest der Translatio am 20. XI. in Freising; die Vita ist von Arbeo! — 317 f. *Korporale*. — 350 ff. *Kraft*. — 381 ff. *Kranz*; vgl. jetzt auch L. Deubner, s. Jb. 12 Nr. 118. — Zu 387: Ist die Bekränzung der Erstkommunikanten „profan“? — Zu Sp. 425 Anm. 400 s. jetzt auch H. Rahnner, *Die Weide als Symbol der Keuschheit*. — 440 ff. *Kräuterweihe*; s. auch H. Cramer, *Das geweihte Krautbündel*. — 462 ff. *Kreis*. — 478 ff. *Kreuz*. — 608 ff. *Kröte*. — 792 ff. *Kult*. — 841 ff. *Kuß*. — 964 *Lebensbaum*: Vielleicht wäre ein Hinweis auf des Venantius Fortunatus Kreuzeshymnus *Pange lingua gloriosi* Str. 2 V. 5 f.: *ipse lignum tunc notavit / damna ligni ut solveret* u. auf die häufigen Darstellungen in der bild. Kunst (z. B. Westportal der Landshuter Martinskirche) zweckmäßig gewesen. — 1024 ff. *Leiche* usw. — 1215 ff. *Leonhard*: Mit Recht wird das Viehpatronat als jünger bezeichnet. Jedoch wird auch hier nicht versucht, den Wechsel vom Gefangenpatronat zum jüngerem zu erklären. Wenn 1217 erzählt wird: In Gaishof a. d. Donau führen am Lsfest die Bauern ihre Pferde dreimal um die Kirche u. stecken dann jedem den Kopf in ein kreisförmiges, ausgewölbtes, anderthalb Fuß breites Loch der Kirchenmauer, in Pettenbach u. Umgebung ließ man Roß u. Rind „in der heiligen Laute“ zur Kirche hineinschauen, so hängt dies mit der von uns schon öfter beobachteten u. herausgehobenen „heiligen Schau“ zusammen. — 1240 ff. *Licht*. — 1490 ff. *Mahl*. — 1482: Bei der Kerze des hl. Magnus (Magnoald) hätte notwendig auf diesen Zug in seiner alten Legende hingewiesen werden müssen; über die Beziehungen dieser Legende zum ON. „Roßhaupten“ vgl. jetzt R. Hindringer, *Weiheroß u. Rosseweihe* S. 48 f. — 1638 ff. *Maria* usw. — 1707: Bei den *Marterwerkzeugen Christi* hätte auf die künstlerischen Darstellungen hingewiesen werden müssen, die in der Gotik in der Umgebung des Erbärmdechristes auftauchen (z. B. Denkmal im Kreuzgang von Fritzlar). [74]

John T. McNeill, *Folk-Paganism in the Penitentials* (Journ. of Relig. 13 [1933] 450—466). Wir lassen hier die heidn. Überlebensl., die mag. Praktiken u. andere abergläubische Dinge, die die Liturgie nicht betreffen, beiseite u. erwähnen nur die folg. Bräuche, die der Vf. erwähnt gefunden hat in den Bußbüchern Irlands, Großbritanniens u. des Festlandes: Von denen, die die Taufe verschieben: *Remittuntur quidem omnium peccata in baptismo, sed qui cum fidei conscientia infidelis temporarius vixit, ut fidelis peccator iudicandus est* (*Patricii synodus secunda*, 31: Haddan & Stubbs, *Councils II* S. 388). — Weihe vor der Taufe: *Si quis ordinatus*



*est per ignorantiam antequam baptizatur debent baptizare qui ab illo gentili baptizati fuerint et ipse non ordinetur* (Canones Theod. Cantuar., I, IX, 12, ed. Finsterwalder S. 303). — Vermummungen an den Kalenden des Januar: *Si quis calendis Ianuarii aut in vecola aut in cervolo vadit, tribus annis paeniteat, quia hoc daemonum est* (sog. *Paenitentiale* des Cummeanus VII 9 ed. Wasserschleben S. 481). Die gleichen Bräuche sind verurteilt durch mehrere andere Bußbücher u. von Caesarius v. Arles u. Eligius v. Noyon (S. 457). — Klagen u. Schreie beim Begräbnis: *Canones Hibernenses*, I 26 (ed. Wasserschleben S. 138); *Paenit. Bigotianum* IV 6 (ebd. 455), usw.

L. G. [74 a

**M. Rumpf**, *Religiöse Volkskunde* (Das gemeine Volk. Bd. 2. Stuttgart 1933). Vf., Prof. a. d. Hindenburghochschule f. Wirtschafts- u. Sozialwissenschaften in Nürnberg, versucht in den 11 Hauptstücken seines Buches (mit Register 475 S.) das Wesen u. die Äußerungen deutscher Volksreligiosität zu erfassen u. zu kennzeichnen, vor allem auch ihre Stellung zur dogmat. Religion. Die Hauptstücke tragen folgende Titel: 1. Das Problem christl. Volksreligiosität im allg.; 2. Das Volk u. die christl. Glaubenslehren; 3. Das Volk u. die Gebote Gottes; 4. Das Volk u. die Sakramente, insbes. das Sakrament des Altares; 5. Sakramentalien, Benediktionen, Exorzismen; 6. Marien- u. Heiligenverehrung; 7. Die Armen Seelen; 8. Kinderfrömmigkeit u. frommes Volksspiel; 9. Zusammenfassende Deutung der relig. Geistigkeit des gemeinen Volkes; 10. Protestant. Volksfrömmigkeit; 11. Rückschau u. Zusammenschau. Es ist sehr schwer, über das Werk ein zusammenfassendes, einheitliches Urteil zu fällen, das jeder Seite gerecht wird. Man muß aber die große sachliche Ruhe u. das Streben nach objektiver Würdigung der Einzelercheinungen bes. hervorheben. Um freilich alle diese Erscheinungen in allen ihren Zusammenhängen, vor allem auch in den histor., ganz zu fassen, dazu ist die Zeit noch nicht reif genug, u. der wirklichen wissenschaftlichen Vorarbeiten sind zu wenige. Aber R.s Darstellungen u. philosophisch-psychologische Durchblicke bedeuten auf jeden Fall — mögen sie das Historische auch nicht gerade immer in seinen entscheidenden u. wichtigsten Entwicklungsstadien sehen u. mögen sie auch der Gegenwart nicht immer ganz gerecht werden, weder nach der positiven noch nach der negativen Seite hin — äußerst wertvolle Anregungen u. Wegweiser zu Zielen, die hier noch erreicht werden müssen. R. gesteht S. 8 ausdrücklich zu: „Wenn so ganz von selbst die katholische Kirche hier den Vortritt bekommt, u. wenn wir überhaupt in diesem ganzen Buche von katholischer Volksreligiosität viel Genaueres u. Deutlicheres hören werden als von protestantischer, so hängt das weiter auch damit zusammen, daß nur der kath. Kirche es gelungen ist, mit der Denkweise u. Lebensart des gemeinen Volkes ganz im allgemeinen eine innigere u. im ganzen überaus verständnisvolle Fühlung aufrecht zu erhalten, während der Protestantismus hier vergleichsweise viel mehr versagt hat.“ „... Das aber hat die Folge gehabt, daß nun in echter katholischer Volksreligiosität des Volkes Art, hier stets mit einer eigentümlich religiösen Färbung auf Schritt u. Tritt oft völlig unverfälscht u. ungezwungen auch hier innerhalb des sehr tief von der Hochkultur beeinflußten u. geleiteten religiösen Lebensgebietes zur Geltung kommt.“ — Für uns ergibt sich hieraus von selbst die Beschäftigung mit solchen Fragen u. also auch mit diesem Buch, da gerade vom Standpunkt des Liturgiewissenschaftlers aus das Verhältnis von Lit. u. Volkskunde, von Lit. u. Volksreligiosität ein in eminentem Sinn beachtenswerter Gegenstand der Forschung ist. Wir brauchen dies hier nicht mehr im einzelnen festzulegen, da es schon in dem Aufsatz *Liturgie u. Volkskunde* (Lit. Zschr. 4 [1932] 194 ff.; vgl. Jb. 12 Nr. 149 u. H. Franke, *Neue Volkskunde u. Kultgeschichte* in: Bayer. Kurier 77 Nr. 301/2 S. 11) geschehen ist. Nur das eine sei noch einmal hervorgehoben, weil es bei R. nicht so sehr zur Geltung kommen kann, wie es wichtig u. nötig wäre: Unter dem Schutz der von der Liturgie, vom Kultmysterium her flutenden Consecratio haben sich die mit



dieser Consecratio vereinbarenden volkstümlichen Elemente u. Züge erhalten u. bis zu einem gewissen Grade vertieft; sie wären ohne diesen Schutz alle im Wechsel der Zeit, durch Zivilisation u. Industrie, durch Reformation, Aufklärung u. Materialismus zugrunde gegangen, — wenn ihnen nicht diese Consecratio zuteil geworden wäre. Wohl ist es möglich, daß sich zu gewissen Zeiten (etwa im Spätgotischen oder im Barock) das Volkstümliche, seiner Consecratio vergessend, der Lit. schädlich erwies u. daß im Rückschlag gegen solche Wucherungen wieder manches alte Stück verloren ging (mit dem Mißbrauch der Brauch): prinzipiell ändert dies an unserer These nichts. Es ist der histor. Weg dessen, was Thomas v. Aquin definiert: *res inanimatae sanctificari dicuntur, in quantum divino cultui deputantur*, nur daß *cultus* seinen zentralen Sinn erhält. Von hier aus läßt sich dann auch der von R. S. 9 aufgestellte Satz in seinen Grenzen begreifen: „Das Volk ist der Mitschöpfer seiner religiösen Kultur“. Nach diesen grundsätzlichen Erwägungen spielt es nun für uns eine geringere Rolle, das stattliche Buch nach Einzelheiten durchzuprüfen bzw. an diese alle den oben gezeigten Maßstab anzulegen. Sehr oft fällt er mit dem von R. angewandten zusammen, einiges wird sich in anderem Lichte anders ausnehmen; die sozialen u. sozialeth. Fragen bleiben für unsere Zwecke zunächst ohnehin außer Betracht. Rein methodisch könnte man — ohne daß diese Kritik dem Buche einen bes. Mangel nachweisen möchte — den Wunsch hegen, daß Vf. den Umfang der zitierten Quellen besser verteilt hätte, daß also nicht gelegentlich ganz große Stücke einer Quelle, ja diese fast vollständig — ohne bes. Motivation — erscheinen, während so und so viel andere wichtige Belege, namentlich in bezug auf die histor. Entwicklung, nicht angeführt werden. Sicher sind die Quellen aus der Barockzeit sehr im Vorteil; von den Modernen würde ich nie die literarische Lena Christ als Zeugin nehmen, daß aber Jos. Schlicht fehlt, ist wirklich ein Fehler! Wollen wir aber doch auf einzelne Abschnitte bes. hinweisen, so wäre es vor allem das 4. Hauptstück (s. o.); es ist ein Vorwurf — und zwar ein berechtigter —, wenn es S. 57 heißt: „Und weil dem so ist, so schließt in gewissem Sinne die kath. Kirche die breiten schlichten Volksmassen vom Besuche ihres Allerheiligsten aus: Leib-seelisch nehmen sie alle wohl teil, geistig vermögen sie nicht zu folgen . . . Aber bei der Messe beschränkt sich das eigentliche Drama auf den um den Altar sich bewegendem Priester; die Gemeinde rundum ist sehr wenig Gemeinde, sie bleibt Volk, Menge, die das Tun, die Gebärden, die Worte des von ihr abgewandt amtierenden Priesters günstigenfalls wohl sinnlich wahrnimmt, aber ihnen nicht innerlich folgt“. Wir sehen, wie notwendig die lit. Mission ist, wenn man solches von der „Kirche“ sagen kann. (Über die eth. Zusammenhänge s. S. 67!) — S. 68 ff.: Auffallend ist, daß bei den Hostienwundern weder auf Browe noch auf Bauerreiß noch auf irgendeine andere Neuerscheinung (deren wir in unserm Jb. soviel erwähnt haben) hingewiesen ist, einzig auf Karle bei Bächtold-Stäubli, ebenso daß S. 429 Caesarius von Heisterbach nur in einer Auswahl, nicht in der bisher einzig vollständigen Ausgabe von Stange (des *Dial. mir.*) benützt ist. Das Gralswunder (S. 69) ist gerade in seinem eucharistisch-legendären Teil über Wolfram zurückzuführen. Es ist auch nicht richtig, daß die Jesuiten besonders viel Sakramentslegenden dem gemeinen Volk geboten hätten (S. 71); die Hauptblütezeit fällt in das 14./5. Jh.! Zu S. 72 (Bienenwunder) vgl. L. Gougau, *Les abeilles et la sainte Hostie* (Rev. des Jeunes 11 [1921] 654 ff.). — Im 5. Hauptst. erscheint ein innerer Widerspruch, wenn es anfangs (S. 81) heißt: „Ist ihm (d. h. dem Volk) das Sakramentalienwesen auch gewiß nicht sein ganzes Christentum, so doch sicher sein halbes“, u. am Schluß (S. 99): „Daß unser kathol. Landvolk noch einmal eine zweite Blüte des Benediktionenwesens von der Fülle u. der naiven Innigkeit des MA erleben wird, ist ausgeschlossen“. (Was ist übrigens S. 82 ein „Erheblichkeitsgefühl“?) — S. 116 zu den Marienliedern vgl. die schöne Sammlung *Der geistliche Mai* (Lpz. 1913) u.

(speziell über das *Stabat mater*) St. Ankenbrand, *Vom Mitleiden Mariens* (Bamb. Bl. f. fränk. Kunst u. Gesch. 11 [1934] Nr. 3). — S. 125: „Maria dem hl. Bernhard die Brust reichend“, bes. in Zisterzienserkirchen, noch im Barock (also nicht „ma.“), z. B. in Raitenhaslach. — S. 131 f.: Die Entwicklung des Verkündigungsbildes kann mit der Entwicklung der Gesamtfrömmigkeit (z. B. in der Gotik!) in engeren Zusammenhang gebracht werden. — S. 133: Zur „Bogenberger Madonna“ vgl. Jb. 12 Nr. 487 (Maria Platytera). — Daß der S. 137 in einer Quelle vorkommende 'Hypocrates' im Register (S. 472) als Hyppokrates erscheint, ist merkwürdig. — Die zu S. 162 gegebene Anmerkung 114 (S. 440) von Chr. Frank: „Wenn man die Menschen heiliger machen will, muß man dem Volk die Heiligen menschlicher machen“ ist eine oberflächliche u. zweischneidige These. — S. 165 ist (unter „Opfer- u. Weihegaben“) das „Haftenbleiben am Sichtbaren“ mit großem Recht betont. — S. 166 zu St. Leonhard: „... ist der Patron der Gefangenen u. des Viehs“: hier gibt es eine histor. Entwicklung, die gerade vom Standpunkt der Volksreligiosität sehr interessant ist (vgl. Jb. 8 Nr. 353; 10 Nr. 443; 11 Nr. 376; 12 Nr. 463 f. 516). — S. 167 über Wallfahrten im 19. Jh. vgl. Schreiber in dem Nr. 386 besprochenen Aufsatz. — S. 358 ff.: „Leonhardsfest“. Es wird versäumt zu sagen, daß es auch andere Umritte gibt (Stephan, Wendelin, Ulrich, Silvester; es ist bezeichnend, daß die Bauern in Unterinntal am Silvestertag zur Kirche St. Leonhard ritten, wie J. A. Heyl, *Volkssagen, Bräuche u. Meinungen aus Tirol* [1897] 46 berichtet u. daß zu St. Stephan im kärntischen Krappfeld den Pferden am Stephanstag der Johannessegen gegeben wurde, nach G. Gugitz in: *Unsere Heimat N. F.* 8 [1935] 200 f.; vgl. die „Umritt“-Arbeiten von Schierghofer u. Hindringer!), daß die Leonhardsritte eine verhältnismäßig ganz junge Erscheinung sind u. daß sie dort, wo sie von der Fremdenindustrie ausgenützt werden (z. B. die Fahrt von Tölz, über die wir übrigens von früher her die klassische Schilderung von K. Stieler besitzen), sowohl ihr volkstümliches wie ihr religiöses Moment verlieren; das erstere wird zur Parade, das letztere zur Dekoration, an der man allerdings auch aus einer gewissen Scheu vor dem Bruch festhält. Jedenfalls sind kleine Umritte, wie sie ohne jede Reklame u. Attraktionssucht, rein aus der volkstümlichen Religiosität heraus noch stattfinden (z. B. auf dem Kreuzbühl bei Steingaden oder zu St. Wendel Pf. Bernbeuren), wo nur die Bauern der Umgegend mit ihren Pferden um die Kapelle reiten, sozusagen ganz innerhalb des Gottesdienstes u. nur da, echter, wahrer u. wertvoller, auch für die Arbeit des Volkstumsforschers.

A. M. [75]

A. Becker, *Kirche und Volkstum. Zur kirchlichen Volkskunde der Pfalz*. I. Reihe (Beiträge zur Heimatkunde der Pfalz 14, Zweibrücken 1933). Sammlung kleinerer Beiträge zur pfälz. Volkskunde aus den Bl. f. Pfälz. Kirchengesch. 6—8 (1930—32). Nr. 4 handelt über den Eisenberger christl. Brotstempel, den seitdem auch Fr. J. Dölger, *Ant. u. Christ.* 1 (1929) 17—20 besprochen u. als nicht-liturg. erwiesen hat; von einer mag. Kräfteverleihung an das Brot durch den Stempel kann nicht geredet werden. Nr. 7 *Zu den Kirchweihbräuchen des Westrichs* erwähnt parodierte Kirchweihpredigten, ferner Nachahmung kirchl. Zeremonien beim sog. Kerwebegraben. Nr. 8 *Das Schaab* = (Stroh-)Bund, auf den der Tote gelegt wurde, d. h. ursprünglich auf die mit Stroh verhüllte Erde (vgl. den Eifler Brauch Nr. 78 dieses Berichtes). Nr. 10 *Zur Feier des Donnerstags* d. h. des Donnerstagsabends als Vorabends des Freitags als des Todestages Christi. Nr. 11 *Pfälzer Viehfeiertage* an verschiedenen Terminen, so auch am 5. XI., dem Vortag von St. Leonhard; Fasten von Vieh u. Mensch bis nach dem Gottesdienst. Nr. 12 *Vom Osterei und dem Osterhasen*. In den Eierbräuchen kreuzen sich antike (hellenist. Zauberberauch mit den in den Lichtfarben Rot u. Gold gehaltenen Eiern; ob dieses Lichtei im Osterei als Sinnbild der Auferstehung nachwirkt? Totenkult; Kalendenbrauch) u. kirchl. Bräuche (Eierweihe, Eierzins, Eierspiele), dazu Frühlingsbräuche. Das

Osterei früher am Gründonnerstag verschenkt. Nr. 13 *Die Fußwaschung in der Pfalz* am Hofe. Nr. 20 *Weihnachtsbräuche* hängen mit Erntebräuchen zusammen; Seelen- u. Fruchtbarkeitsbräuche gehören zu den Wurzeln der Weihnachtsfeier. Der pfälz. Dichter Hock nennt um 1600 Weihn. Mutternacht (vgl. das engl. Mütternacht) nach dem Matronenkult. Damit sind die weihnachtl. Schreckgestalten Boch u. Habergeiß (Vegetationsdämon in der letzten Garbe) zusammenzubringen; die Haferweihe wird heute noch am 26. XII. kirchlich begangen. Es folgen Notizen über den Weihnachtsbaum, die z. T. nach O. Lauffer (s. Jb. 14) zu berichtigen sind. — Die Wissenschaft erkennt „immer mehr, daß der christl. Kirche ein weit größerer Einfluß auf die Gestaltung von Sitte u. Brauch zukommt als manche noch wahrhaben wollen“ (S. 24). [76]

A. Becker, *Urkundliches zur Geschichte des Weihnachtsfestes* (Hess. Blätter f. Volkskunde 32 [1933] 158—64) wertet einen Bericht vom J. 1632 (veröff. von W. Diehl, *Alt-Darmstadt* [1913] 71 ff.) für die Gesch. der Weihnacht aus; es handelt sich um einen „Uffzug des lieben Christkindleins“ u. eine Weihnachtsbescherung. Damit vergleicht er den Bericht der Liselotte von der Pfalz vom 11. XII. 1708 über das „Christkindel“ in Hannover um 1660, bei dem Buchsbäume auf Tischen aufgestellt werden mit Kerzchen an den Zweigen, was bei dem andern Bericht noch nicht erwähnt wird. [77]

Jos. Janssen, *Vom Eifeler Totenkult* (Die Eifel 34 [1933] 131—133). Die Furcht vor dem Totendämon ist durch die Religion geläutert. Vorzeichen deuten auf einen Todesfall hin. Dem Sterbenden „nehmen“ 7 Jungfrauen „die Fußfälle ab“, wie die Älteste dem Sterbenden erklärt; es werden 7 Vaterunser im Sterbezimmer gebetet; dann ziehen die 7 im Gänsemarsch zu den 7 Kreuzen u. beten dort je 7mal 7 Vaterunser mit dem Zusatz „Gott gebe dem Kranken, was ihm an Leib u. Seele selig ist“. Zuletzt noch 7 VU am Lager des Kranken. In manchen Gemeinden findet das Ganze nach dem Tode statt (es ist die älteste Form des Kreuzwegs). Die Nachbarschaft sorgt für die Leiche. Früher wurde der Tod dem Zugvieh, den Bienen u. Bäumen angesagt. Der Tote wurde auf eine mit einem Leinentuch bedeckte Strohschicht, den „Schoof“, gelegt. Die Totenwachen sind durch die Erzählungen dabei für die Sagenbildung wichtig. Starb ein Unverheirateter, so wurde in Nachwirkung uralter grausamer Sitten zur Beruhigung des gefürchteten Toten die sog. Totenhochzeit gefeiert. Die Mädchen schmückten während der Totenwachen ein leinenes, selbstgesponnenes Tuch, den Totenmantel, mit Schleifen, Blumen usw. u. legten ihn über den Sarg; er wurde nach 4 Wochen im Totenhaus „abgespengelt“. Dazu gehört auch die Braut- oder Totenkrone, die heute noch an manchen Orten dem Sarge des Unverheir. vorangetragen u. später am Grabkreuz befestigt wird. Vieles deutet darauf hin, daß es doppelte Wege zum Friedhof gab, davon der eine nur für die Toten. Der Friedhof ist meist noch Kirchhof. Die spätgot. Sakramentshäuschen hatten zuweilen Nischen, die nach der Kirchhofseite geöffnet waren. Nach dem Begräbnisamt Totenmahl. Am Kirmesmontag zieht die Dorfgemeinde nach dem Requiem feierlich auf den Friedhof. [78]

Kylli, *Das Pferd im religiösen Brauchtum des Trierer Kulturraumes* (Pastor bonus 43 [1932] 186—199). Pferdehaaropfer in Niederöfflingen, Kreis Wittlich, bis in die 70er Jahre des 19. Jh. am Ostermontag nach dreimaligem Umritt um die Kirche zu Ehren des hl. Mauritius, des Nebenpatrons u. des Helferheiligen bei Pferdekrankheiten. Ähnlich in Busendorf u. Flastroff in Lothringen zu Ehren des hl. Eligius, in Gondelsheim zu Ehren des hl. Quirin. 1628 Pferdeumritt in Ingeldorf bei Diekirch, Luxemburg, zu Ehren des hl. Celsus. Die Opfer nicht Abschwächungen heidnischer blutiger Opfer, sondern Abschneiden der Haare bei allen Pferden, um des Heiligen Fürbitte für sie alle zu erlangen (Identifikationsopfer). Die Umritte abergläubische Bräuche, um Krankheiten fernzuhalten, „geadelt durch liturg. Feier u. Segnung“. Günstige Umrittage die kirchl. Hochfeste, nicht notwendig der Festtag

des Helferheiligen. Bei Stephanus- u. Johannistag vorchristl. solare Bedeutung. Celsus, Quirin u. Eligius sind Helferheilige erst seit dem SpätMA. A. Schn. [79]

H. Wetter, *Heischebrauch und Dreikönigsumzug im deutschen Raum* (Wiesbaden 1933). Wie detailliert Vf. sein Thema behandelt, zeigt z. B. schon die Erläuterung des Begriffs „Heischebräuche“ in 2facher Hinsicht (S. 26): 1. allg. als Bräuche, d. h. Handlungen im volkstümlichen Gemeinschaftsleben, die überlieferungsmäßig u. meist regelmäßig zu bestimmten Zeiten u. Gelegenheiten unter bestimmten Formen u. Verhaltensmaßregeln, Meinungen u. Glaubensvorstellungen von Mitgliedern dieser Gemeinschaft ausgeübt werden; 2. speziell als eine besondere Art von Bräuchen, nämlich solche, die . . . durch das „Heischen“ d. h. Bitten u. Einsammeln von irgendwelchen Gaben gekennzeichnet sind usw. Als „Ordnungsprinzipien“ für die Materie ergeben sich einerseits Zeit u. Gelegenheit („Termincharakter“), anderseits die Erscheinungsformen. Sehr genau wird (S. 34) auch differenziert bei der Frage, ob das Heische-Element dahin tendiert, Haupt- u. Kernstück zu sein, oder mehr Nebenglied u. Begleiterscheinung ist. W. unterscheidet 3 Weisen u. jede dieser Weisen wieder in 3 bzw. 5 Unterarten. Von S. 39 ab gilt die Untersuchung ganz dem Dreikönigsumzug. Von bes. Belang für uns ist S. 50 die „Terminbindung“ innerhalb des ganzen Weihnachtsfestkreises. Von einer ungeheuren Literaturkenntnis (vgl. auch das Verzeichnis S. 120 ff., in dem man nur das Nikolausbuch von Meisen vermißt) zeugt das Kp. über die Verbreitung des Brauches (S. 99 muß es wohl heißen „Reutte“), an das sich dann auch Betrachtungen über den Niedergang u. das Absterben des Brauches schließen. Hier scheinen vielleicht die einzelnen lokal verschiedenen Momente nicht ganz objektiv gegeneinander abgewogen. Bei dem Abschnitt über die „Träger“ wird S. 118 mit großem Rechte das Verhältnis des Umzugs zu den geistl. Schauspielen, zum allg. Sänger- u. Kirchendienst betont u. damit ein Ursprungselement ersten Ranges angedeutet. Daher ist es bes. schade, daß S. 119 erklärt wird: „Die schärfere Herausarbeitung u. Befestigung der hier bereits ins Historische u. Entwicklungsgeschichtliche gewendeten Grundlinien kann nur in einer eingehenderen geschichtl. Untersuchung geleistet werden“. Es wäre doch in der Tat eine wichtige, ja die allerwichtigste Angelegenheit in diesem ganzen Komplex, wenn die schon S. 8 aufgestellten Fragen (Zusammenhang des Dreikönigsumzugs mit den alten Dreikönigsspielen, Zusammenhang mit den übrigen Umzügen der Weihnachts- u. Neujahrszeit, also christl.-ma. Wurzel oder heidn. Zwölftenumzug) auch gelöst würden. A. M. [80]

P. Verrier, *La plus vieille citation de carole* (Romania 58 [1932] 380—412). Das alte französ. Wort *carole* (vgl. das italien. *carola* u. das engl. *carol*) bezeichnet entweder einen nach dem Rhythmus eines Liedes getanzten Reigen oder das Tanzlied selbst. Da die Geschichte der *carole* für die Untersuchungen über den rituellen Tanz im MA wichtig sein kann, so bemerken wir hier, daß die älteste Erwähnung eines *carole*-Liedes sich nach dem Vf. im ms. lat. 6503 der Nationalbibl. zu Paris findet, das eine Rezension (nach E. Schröder, Zschr. f. Kirchengesch. 17 [1897] 94—164 die älteste) der Legende von den verfluchten Tänzern von Kölbigk enthält. Dieser lat. Text ist zwischen 1124 u. 1142 von dem Historiker von St. Ervout, dem Mönch Ordericus Vitalis, redigiert u. von ihm eigenhändig in dem genannten Mskr. geschrieben. Der Satz über die *carole* lautet: *Conserimus manus et chorollam confusionis in atrio ordinamus, Ductor furoris nostri alludens fatale carmen orditur Gerlenus:*

*Equitabat Bóus per sílvam frondósam,  
Ducébat sibi Mersuínдем formósam.  
Quid stámus? Cúr non ímus?*

Die *carole* (*equitabat . . . ímus*) ist wahrscheinlich von Ordericus Vitalis in den Bericht eingefügt worden, um der Erzählung mehr Lebendigkeit zu geben. Die



beiden 1. Verse stellen den Beginn der *carole* dar u. der 3. den Kehrreim. Es ist wahrscheinlich die lat. Übers. eines Liedes, das man in der Normandie im 2. Viertel des 12. Jh. sang. Der Mönch v. Tegernsee, der den *Ruodlieb* in der 1. Hälfte des 11. Jh. verfaßte, scheint auch eine *carole* zu beschreiben im Vs. 92 des 3. Fragm.: *Cum plebs altisonam fecit girando choream.* L. G. [81]

I. del Pan, *Folklore toledano. I. Supersticiones y creencias. Papeletas folclóricas comentadas* (Toledo 1932). Kurze, wichtige Notizen über zahlreiche abergläubische Bräuche der Provinz von Toledo: magische Steine (hauptsächlich prähistorische), rituelle Gebete usw. J. V. [82]

L. Chaves, *Folclore religioso* (Brotéria 15 [1932] 107—20). Sammlung von portugies. relig. Volksliedern, die einige Worte aus dem Credo herausnehmen. Teilung in 15 Artikel oder Hauptideen: *Patrem omnipotentem; factorem caeli et terrae*, usw. J. V. [83]

I. Gillet, *Le pardon de Saint Jacques* (Rev. deux Mondes [1933] 403—36). Beschreibung der Volksfeste zu Santiago de Compostella am 25. VII. J. V. [84]

Ll. Feliu, *Tres conjurs en un Llibre d'hores medieval* (Vida crist. 20 [1933] 272—75). In einer Hs. des 14./15. Jh. des Archivs von S. Anna (Barcelona) finden sich 3 Beschwörungsformeln. Die 1., Schutzformel in der Schlacht, gebildet aus lit. u. bibl. Texten, beginnt: *In nomine Patris qui mundum creavit et Filii qui mundum redemit. Et Spiritus Sancti qui totam legem adimplevit, amen o theos . . .* Die 2., zugeschrieben dem hl. Thomas von Canterbury, ist ein Gebet, u. *qui portabit eam ultimo die mala morte non morietur. Item mulier in partu liberabitur. Item qui portat non timebit inimicos.* Inc.: *Ecce crucem . . .* Die 3. sagt: *hec sunt nomina Ihesu Christi Agios ysquirios. athanatos, . . . o theos, sother, Emanuel, Sabaoth, Adonay, Ely, Eloy, Unigenitus, via, veritas, salus, homunsyon . . . Si quis dixerit vel super se portabit non moriet absque confessione.* J. V. [85]

J. Amades, *Gegants, Nans i altres entremesos* (Barcelona 1934). Mit 213 Abb., 88 Tafeln u. 30 Notenbeigaben. Gut belegte Geschichte der volkstüml. plastischen Aufzüge Cataloniens: Riesen, Zwerge, Adler, Löwe, Drache, Rind, andere Tiere von phantastischen Formen, die bei den Festprozessionen getragen werden. Ursprung, Symbolismus, geograph. Verbreitung. Ein Prachtwerk. J. V. [86]

J. Sanchis Sivera, *Vida íntima de los valencianos en la época foral* (Anal. Centro Cultura valenciana 6 [1933] 36—43). Vf. hat in den Archiven von Valencia eine große Anzahl von Nachrichten über das intime Leben der früheren Jh. gesammelt. Hier bringt er merkwürdige Nachrichten über Taufe, Hochzeit u. Begräbnis. Strenge Bestimmungen über Tauf- u. Hochzeitsgeschenke, Einschränkung der Kosten, Begräbnisbruderschaften usw. J. V. [87]

## Beziehungen zum Alten Orient und zum israelitisch-jüdischen Kult

Von Lorenz Dürr.

### 1. Alter Orient.

H. Kees, *Ägypten* (Religionsgesch. Lesebuch, hg. v. A. Bertholet 10<sup>2</sup>, 1928). Auswahl tunlichst solcher ägypt. Texte, welche bisher weniger beachtet wurden u. in andere derartige Sammlungen (H. Grapow in Lehmann-Haas' Textbuch z. Religionsgesch. 1922 oder G. Roeder, *Urkunden z. Religion der alten Ägypter* 1915) nicht aufgenommen sind. Die Auswahl ist „nach bestimmten Gesichtspunkten,

die (dem Vf.) systematisch zum Verständnis des ägypt. relig. Denkens wesentlich erschienen, gemacht, auf der anderen Seite beschränkt“. Dazu sind Texte aus allen Perioden herangezogen. So entsteht tatsächlich ein übersichtliches Bild des komplizierten ägypt. Denkens u. der ägypt. Lebensideale: Das erste sind dogmat. Bekenntnisse, d. i. der Gottesglaube in den verschiedenen Kultkreisen, dann folgen „besondere Göttermythen“, weiter Texte über den „Gottesdienst“ u. über „das göttliche Königtum“, schließlich solche zum Verhältnis „Gott u. Mensch“, u. über Vorstellungen u. Erwartungen im Jenseits. Liturgiegeschichtlich interessieren bes. der Gottesdienst u. das göttl. Königtum. Die Übers. ist gediegen. Es sind alle Eigenschaften vereinigt, welche man von einem zuverlässigen Führer auf dem religionsgeschichtl. Gebiete verlangt. [88]

M. P. Nilson, *Sonnenkalender u. Sonnenreligion* (Arch. f. Rel.-Wiss. 30 [1933] 141—173). S. Jb. 12 Nr. 116. [89]

Wolfram von Soden, *Der hymnisch-epische Dialekt des Akkadischen* (Zschr. f. Assyriol. N. F. 6 [1931] 163—227; N. F. 7 [1933] 90—183). Sehr wichtige Untersuchung. Arbeitet die grammat. u. stilist. Eigenschaften u. Eigenheiten dieser kanonischen relig. Literaturgattung heraus, stellt sie in die übrige religiös-epische Literatur hinein u. sucht daraus bes. für die Datierung bestimmte Anhaltspunkte zu gewinnen. Dabei ergibt sich, daß diese Gattung der Hymnen einen besonderen Dialekt des Akkadischen bildet, u. besonders, daß sie der altakkad. Literatur ziemlich nahesteht u. zw. näher als der altbabyl. Sprachstufe, obwohl die uns erhaltenen Dialektdichtungen wohl alle aus der altbabyl. Zeit stammen (2. Teil S. 176 f.). Zugleich erhalten wir wichtige Anhaltspunkte für die Datierung grundlegender babylonischer Dichtungen. Dadurch gelingt zum ersten Male etwas wie der Aufriß einer akkad. Literaturgeschichte. So für das Welterschöpfungsepos Enuma eliš. Während die uns erhalt. Abschriften alle dem 1. Jahrh. entstammen, dürfte „die urspr. Fassung spätestens gegen Ende der altbabyl. Zeit entstanden sein“ (S. 178, 181). „Es ist, soweit wir wissen, die umfangreichste u. vielseitigste Dichtung in dem sicher sehr alten Stil, dessen sprachliche Ausdrucksform der hymnisch-epische Dialekt ist“ (S. 181). Demgemäß ist die frühere Ansetzung in spätere Zeit (8. Jh.) durch A. Schott abzulehnen. Vgl. auch noch die inhaltliche Begründung ebd. S. 179 Anm. 1. Die Heldendichtung (Gilgameš-Epos, Enuma eliš) ist sehr alt. Die nachweislich jüngere unterscheidet sich in Form, Aufbau u. dichterischer Gestaltung sehr erheblich von jenen. Im 8. Jh. vollends wird diese Form der Heldend. gar nicht mehr gepflegt. Es entstehen neue Arten der Dichtung mit neuen Gedanken u. neuen Formen, die sich vor allem mit der Klärung des Verhältnisses von Religion u. Sittlichkeit beschäftigen, da die herkömmliche Auffassung der Rel. offenbar unsicher geworden ist („Selbstbericht eines geläuterten Dulders“, „Ludlul bēl nimēqi“, „Höllenfahrt eines assyr. Königs“). Teilweise treten bereits pessimist. Gedankengänge hervor: „Zwiegespräch zwischen Herr u. Diener“. Die genaue Entstehungszeit dieser Dichtungen ist noch nicht bekannt; einige von ihnen könnten schon älter sein („ausgehende Kassitenzeit“). Besonders wichtig ist die gleiche relig. Problematik in der Bibel (Job; Theodizeepss.; Koheleth) auch in späterer Zeit. „Daß von all dieser religiösen Problematik der babyl. Dichtungen der späteren Zeit in En. el. nichts zu merken ist, zeigt auch wieder eindeutig, daß En. el. viel älter ist als diese jüngeren Schöpfungen“ (S. 180 Anm.). Dies ist ein wichtiges liturgie- u. literaturgesch. Resultat. [90]

E. Dhorme, *Le sacrifice accadien à propos d'un ouvrage récent* (Rev. de l'Hist. des Rel. 107 [1933] 107—125). In Form einer kurzen Besprechung der Monographie von M. G. Furlani, *Il Sacrificio nella religione dei Semiti di Babilonia e Assyria* (Rom 1932; hat dem Ref. nicht vorgelegen) gibt Dh. dazu einige Ergänzungen u. wichtige Korrekturen. So bezüglich naqû, urspr. „ausgießen“, dann überhaupt = opfern. Auch zibû (hebr. זִבְחָא) existiert für „opfern“ (Annal. Assurnasirpal II

col. III 85). Bes. aber gilt der Nachweis den Opferarten. Nach Furlani hatte das akkad. Opfer nur Mahlcharakter: „Ogni sacrificio era un pasto del dio e niente altro che un pasto“. Dh. arbeitet „les sacrifices de substitution, d'expiation, de primogéniture“ heraus. Fürs erstere verweist er bes. auf den bekannten Vertragsritus des Schwures auf die Teile des Tieres bzw. des Durchschreitens zwischen den beiden Hälften des geschlachteten Tieres (Gen. 15, 9—17; 31, 44. 54). Der angebliche Opfercharakter scheint mir nicht erwiesen. Beim Menschenopfer handelt es sich entweder um die Hinschlachtung von Gefangenen oder um Strafen. Auch hier ist der Opfercharakter nicht rein. Die Molochopter stehen außer Frage. Auch in AT war „le premier né de la femme primitivement inclus dans la loi générale. Jahwé lui-même s'en excuse dans le curieux passage d'Ézéchiél XX, 25—26“ (1). [91]

**A. Schott, Ein assyr. Inschrift aus dem römischen Köln** (Orient. Litztg. 36 [1933] 276—279). Eine Berichtigung zu dem Jb. 11 Nr. 165 besprochenen Aufsatz v. E. Scheffelowitz. Deutet das inschriftl. כררר vielmehr als keilschriftl. mit Aš-šur. Hier auch Hinweis auf weitere Froschfunde in Babylonien (Ur). [92]

**A. Schott, Das Gilgamesch-Epos** neu übers. u. mit Anm. versehen (Leipzig 1934). Diese Übers. enthält bereits alle die in neuester Zeit bekannt gewordenen vielfachen Bruchstücke. Außerdem ist es im Versmaß wiedergegeben, indem „das wuchtige Versmaß der Dichtung [gewöhnlich 2×2 Hebungen mit 1—3 Senkungen] genauer nachzubilden versucht wurde, als es in früheren Übertragungen geschehen ist“ (S. 10). Dazu kommen noch eine sachliche Einführung u. Anm. in reicher Fülle unter dem Text. Die Übers. ist flüssig u. schön u. ermöglicht so auch dem Laien Zugang u. Einblick in dieses gedanken- u. problemreiche Stück der akkad. Literatur [Sintfluterzählung in der 11., das Suchen nach Unsterblichkeit auf Grund der Nichtigkeit des Lebens in der 10. Tafel]. — Vgl. dazu A. Schott, *Zu meiner Übersetzung des Gilgamesch-Epos*, Zschr. f. Assyriol. N. F. 8 (1934) 92—143. [93]

**A. Jirku, Kana'anäische Psalmenfragmente in der vorisraelitischen Zeit Palästinas u. Syriens** (Journ. of Bibl. Literat. 2 [1933] 108—120). Schon H. Winckler hat erkannt, daß die Amarnabriefe, bes. die aus Syrien u. Palästina, bisweilen einen besonderen Klang u. eine eigenartige Färbung haben, die nicht zu ihrem so trockenen Stile paßt; die subtilen Klagen der syr. u. palästin. Fürsten über Raub u. Plünderung erhalten einen geradezu poet. Unterton. Es handle sich bei diesen eigenartigen Stellen vielmehr um Fragmente kana'anäischer Pss., mit denen die syr.-palästin. Fürsten in ihrem Byzantinismus die ägypt. Könige apostrophieren. Die Ausführungen J.s wollen von diesen Pss.-Fragmenten in den Briefen von El-Amarna ein umfassendes Bild geben, indem zu der jeweiligen Angabe der betr. Stelle eine möglichst wortgetreue Übers. beigelegt u. gleichzeitig auf Parallelen aus bibl. Pss. hingewiesen wird. Es handle sich bei diesen Stellen tatsächlich um relig. Töne; „man setze statt des hier gemeinten äg. Königs den Namen einer beliebigen Gottheit ein, u. geradezu bibl. Klänge werden laut“. Dazu komme, daß sich Fälle nachweisen lassen, wo sich im Wortlaut gleiche Fragmente bei verschiedenen Schreibern finden. „Hier müssen die verschiedenen Briefschreiber schon vorhandene relig. Lieder verwendet haben, um dem Könige von Ägypten ihre Ehrfurcht zu bezeugen; anders ließe sich der gleiche Wortlaut nicht erklären“ (S. 110). Außerdem gibt es Fälle, wo ein u. derselbe Schreiber in verschiedenen Briefen das gleiche Zitat bringt; auch hier kann man schwerlich annehmen, daß der Briefschreiber diese Stellen erst selbst im Wortlaut u. Inhalt formuliert hat. Vielmehr legen diese Fälle uns die Annahme nahe, daß aus fertigen Vorlagen geschöpft wurde“ (S. 110). Die einzelnen Stellen sind auch hinsichtlich der relig. Stellung des Königs sehr wichtig. Bes. weise ich hin auf Nr. 7 = EA (= El-Amarnatafeln v. Knudtzon I Nr. 147, 5—15; Hymnus auf das Wort des Königs (das ist wohl zu ergänzen); dazu Ps. 29, 4—6 von der „Stimme Jahwes“; dann Nr. 8 = EA 147, 41—56 von dem Segen des „Hörens auf das Wort des Königs“, vgl. Ps. 1

u. 32; Nr. 14 = EA 264, 15—19, erinnernd an Ps. 139, 8: „Wenn wir hinaufsteigen zum Himmel — Wenn wir hinabsteigen zur Erde, — So ist unser Haupt in deinen Händen“; weiter das Motiv, daß es hell wird, wenn der König erscheint; Nr. 15. 16. 17 (dreimal ungefähr derselbe Wortlaut; dazu Jes. 9, 1; Ps. 139, 12 von der Gottheit; endlich das Wort vom „guten Hauch des Königs“: „Siehe, ich habe verspürt den guten Hauch des Königs — Und er ist ausgegangen zu mir; — Darauf ist mein Herz gar sehr ruhig geworden“. Nr. 24 = EA 297, 17—21; dazu Hiob 27, 3. [94]

## 2. Zur Hl. Schrift im allg. einschl. Vulgata.

Kard. **Faulhaber**, *Judentum, Christentum, Germanentum* (München o. J. [1933]). In seiner meisterhaften Form legt K. Faulhaber in 4 Predigten die positiven Werte des AT für das Werden des Christentums u. das christl. Leben dar. Behandelt werden: Die relig. Werte des AT u. ihre Erfüllung im Christentum. Die sittl. Werte des AT u. ihre Aufwertung im Evangelium. Die sozialen Werte des AT. Der Eckstein zwischen Judentum u. Christentum. Vf. kennt ebenso wohl ein 3faches Unterscheiden gegenüber dem Volke Israel u. dem AT, besonders in bezug „auf das, was vorübergehenden Wert hatte, u. dem, was ewigen Wert haben sollte“ (S. 9 ff.). Desgl. werden auch die landläufigen Einwürfe gegen die atl. Religion u. Sittlichkeit behandelt. Aber über allem stehen die beiden ernststen Mahnungen: „Halten wir die Hl. Schrift des AT in Ehren. Diese Bücher sind nicht von Juden verfaßt, sie sind vom Geiste Gottes eingegeben u. darum Gotteswort u. Gottesbücher“ (S. 18 f.). Dazu die andere: „Wirken wir mit der Gnade Gottes mit, das AT an uns selber zu erfüllen!“ (S. 22). — Beigegeben ist die Predigt *Christentum u. Germanentum* (S. 99—124). [95]

Er. **Vogelsang**, *Luthers Kampf gegen die Juden* (= Sammlung gemeinverst. Vorträge u. Schriften aus d. Gebiete d. Theol. u. Religionsgeschichte 168. Tübingen 1933). Das Büchlein will gegenüber der landläufig gewordenen Auffassung, daß „L. zu der großen Zahl derer gehörte, die als Philosemiten begannen, um als Antisemiten zu enden“, die wahre Stellung des Reformators festlegen. „L. scheinbares Ja u. Nein zur Judenfrage läßt sich nicht einfach auf den frühen u. den alten Luther verteilen . . ., ist vielmehr ein stets höchst aktuelles u. eindeutiges u. praktisch brauchbares Wort zur Stunde u. entspringt zugleich in jedem Falle einer tieferen Problemschicht . . .“ (S. 8). 1. Für Luther ist die Judenfrage zuerst u. zuletzt die Christusfrage. An Christus, dem Stein des Anstoßes, sind sie zerschellt, zermalmt, zerstreut. Er ist der Wendepunkt ihrer Geschichte. Die vermeintlichen noch heute geltend gemachten Vorzüge ihrer Abstammung (von Abraham), der leibl. Beschneidung, des Gesetzes u. Tempels machen keinen Unterschied im Lichte der Ewigkeit. Ihre Messias Hoffnung ist zur Lüge, die jüd.-rabb. Schriftauslegung zum Verderb geworden. Die äußere Zerstreuung ist nur der sichtbare Ausdruck des Fluches, der es seit Christi Tagen umtreibt. 2. L. ist dieser Tatbestand unerklärbar, „nur in den Kategorien Fluch u. Verblendung, Zorn u. Gericht Gottes ist dieses Volksschicksal zu beschreiben“ (S. 18), zugleich „eine furchtbare, schauerliche Mahnung“, „daß wir Gott fürchten, daß wir nicht auch zuletzt in solchen u. noch ärgeren Zorn fallen, sondern sein Wort ehren u. die Zeit der Gnaden nicht versäumen“ (S. 20). 3. Gibt es daneben für L. doch auch eine Lösung der Judenfrage? Eine endgültige Bereinigung würde es nur geben, wenn die Christusfrage gelöst werden könnte für das ganze jüd. Volk als Volk. An diese hat L. niemals geglaubt (S. 20). Dazu die Teil- u. Unterfragen: In bez. auf die Kirche hat er anfänglich u. am Ende keineswegs für die Judenmission, sondern einfach für reinliche Scheidung der Geister gekämpft. „Es müssen doch etliche Brocken überbleiben u. etliche Einzelne bekehrt werden. Aber das Judentum, welches wir das jüd. Volk nennen, wird nicht bekehrt . . .“ (L.). Und wie er



kein Programm der Judenmission kennt, so auch kein Judenchristentum als irgendeine Größe, mit der man rechnen müßte. Und schließlich auch eine Endbekehrung von ganz Israel kommt entgegen unserer heutigen Auslegung von Röm. 11, 25 ff. nicht in Frage: es gibt nach L. keinen Schriftbeweis dafür. Man soll vielmehr die letzten Geheimnisse des „verborgenen Gottes“ auch hier, angesichts „des Endschicksals der Juden als unerforschlich bestehen lassen“ (L.). Auch der alte Luther hat sich zu keiner anderen Überzeugung bekannt. — So ist es überall: „Die Judenfrage ist für ihn niemals nur eine Rassenfrage. Einer vom Religiösen losgelösten, rein völkischen oder rein rassischen Betrachtungsweise wird man bei L. nicht begegnen. Anfang u. Ende seiner Gedanken ist Christus“ (S. 32). Wohltuend ist dabei, daß es in der Stellungnahme auch niemals zu einer Vermischung mit der Wertung des AT kommt. Dieses ist eben kein jüdisches, sondern ein göttliches Buch, das über diesen Fragen steht und stehen muß! [96]

**W. Caspari**, *Über atl. Bezugnahmen im evang. Gesangbuch u. ihre Beseitigung* (Mschr. f. Gottesd. u. kirchl. Kunst 38 [1933] 169—179). Setzt sich, einem früheren Auftrage der freien Organisation „Bund f. eine Deutschkirche“ folgend, dafür ein, daß die atl. Bezugnahmen aus den evang. Kirchengesangbüchern beseitigt werden sollten. Nicht auf atl. Stoffe u. Vorstellungen könne sich dies erstrecken; denn eine solche Säuberung würden die Kirchenlieder mit dem Verlust ihres Daseins bezahlen müssen. Wohl aber könnte u. sollte man auf bestimmte atl. Worte an bestimmten Stellen verzichten. Als solche werden aufgezählt: Jehova, Manna, Sabbat, Seraphe, Zebaoth, Messias, Immanuel, Juda, Israel, Salem usw. Nicht zu beseitigen seien: Amen, Abba, Halleluja, Hosanna, auch Jerusalem in 4 Liedern. Interessant sind nun die Gegenvorschläge des Vf.: „Die Seraphe könnten ‘den lieben Englein’ weichen; der Cherub ‘vor der Tür zum schönen Paradies’ dem Engel“; statt „wenn der Sabbat ewig währet“ könne es heißen: „wenn der Sonntag ewig währet“. Ich glaube, schon diese „Ersatztexte“ sprechen genug! S. auch **K. Budde**, *Das ev. Gesangbuch u. das AT. Ein Wort zu einem neuen Bildersturm* (ebd. 263—268). Wendet sich energisch gegen die Anregungen Casparis. Denn „verankert ist es (das NT) im A, darin verwurzelt, aus ihm hervorgewachsen wie der Baum aus der Wurzel, wie die Frucht aus Knospe und Blüte. Und täte man wirklich das AT heraus aus der Hl. Schrift, das NT würde weiter von ihm zeugen, weil es von A bis Z von seinem Geiste durchtränkt ist“ (S. 264). **W. Caspari**, *Zu dem atl. Sprachgute der christl. Gottesdienste* (ebd. 268—270). Erwiderung an Budde. **Jul. Goslar**, *Zu Prof. D. Casparis „Alttestamentl. Bezugnahmen“* (ebd. 334—336). „Die Casparischen Vorschläge zeigen bei aller Sorgfalt u. allem aufgewandten guten Willen, daß altes Meistergut sich nicht ohne weiteres geänderten Richtlinien anpassen oder in neue Anschauungen umpressen läßt; diese sind vielmehr gehalten, Eigenes u. Originale zu schaffen“ (S. 336). [97/100]

*Nova Sedes Pontificiae Commissionis pro revisione et emendatione Vulgatae* (Biblica 15 [1934] 117 f.). Nachricht über die Einweihung des neuen Institutes der Kommission „paululum extra Urbem in Janiculo monte (Via Conte Rosso), ubi erectum est monasterium OSB Sancto Hieronymo dedicatum“ am 7. Dez. 1933. Siehe auch Stud. u. Mitteilungen z. Geschichte des Benedikt.-Ord. 51 (1933), Chronik S. 19—21. [101]

**W. Matzkow**, *De vocabulis quibusdam Italae et Vulgatae christianis quaestiones lexicographae* (Diss. Berlin 1933). Es ist bekannt, daß die lat. Bibelübers. auch auf die Fortbildung der lat. Sprache durch Bildung neuer Worte wie durch Erfüllung bereits vorhandener mit neuen Bedeutungen von großem Einfluß gewesen sind. Dieser Frage geht Vf. für 10 eigens ausgewählte griech. Wortfamilien nach. Dabei werden jeweils neben Itala u. Vulg. auch Tertullian u. Cyprian herangezogen. Es werden behandelt: ἀποκαλύπτειν u. ἀποκάλυψις; σωτήρ u. σώζειν; εὐαγγέλιον; εὐαγγελιστής, εὐαγγελίζεσθαι; μετάνοια u. μετανοεῖν etc.; βαπτίζειν, βαπτιστής,

βαπτισμός u. βάπτισμα; ἀγιάζειν u. ἁγιασμός; δικαιοῦν, δικαιοσύνη, δικαίωμα u. δικαιοσύνη; ἀφθαρσία u. ἀφθαρτος; κληρονομία u. κληρονομεῖν; δοξάζειν. Es ergibt sich (S. 53 f.): Neu gebildet wurden folg. lat. Termini: *Dicooperire, denudatio, revelatio; salvator, salvare; bene nuntiare; poeniteri; sanctificare u. sanctificatio; iustificare u. iustificatio; incorruptio, incorruptela u. incorruptibilis; hereditare; glorificare, honorificare u. clarificare*. Als Gräzismen wurden übernommen: *Apocalypsis; evangelium, evangelista u. evangelizare; baptizare, baptista, baptismus*. In neuer Bedeutung werden angewendet: *Revelare; poenitentia u. poenitudo; tingere u. magnificare*. Sehr viele dieser Termini finden sich schon bei Tert. u. Cyprian, einige dagegen haben sie noch nicht, während wiederum Tert. einige Neubildungen aufweist, die in keinen Kodex übergegangen sind; so *salutificator; evangelizator; baptizator, sanctificium*. Dagegen „Hieronymus nova vocabula non finxit, sed nonnulla vocabula, quibus Italiae interpretes faverant, aut raro aut nusquam adhibuit“ (S. 54). — Einige Ungenauigkeiten wären zu berichtigen: S. 14 heißt es: „Moneo Hieronymum libros Sapientiae, Jesu Sirach (Ecclesiastici), Baruch, Maccabaeorum non ipsum ex Hebraeo transtulisse, sed aliorum interpretum versionem opere suo recepissee“. Hier könnte es scheinen, als ob auch für Weish. u. 2 Macc. eine hebr. Vorlage angenommen würde. Ebenso wird S. 31 gesagt, daß Hieron. meist die Worte *poeniteo, poenitentiam ago* usw. für μετανοεῖν gebraucht, u. als Belege werden Sap. 5, 3 u. Sir. 17, 24 (20) angeführt, während doch Hier. die beiden Bücher gar nicht selbst übersetzt bzw. bearbeitet hat (vgl. den vorherg. Satz!). — S. die Bespr. von Fr. Stummer, Theol. Rev. 1933 Sp. 438 f. [102]

Wilh. Süß, *Studien zur lateinischen Bibel* (Acta et Commentat. Univ. Tartuensis B XXIX, 4. Dorpat 1933). Untersucht an Augustins *Locutionum in Heptateuchum libri septem*, die sich nach Art anderer grammat. Schriften mit den speziellen Idiomata der altlat. Bibelübers. befassen, das Problem des bibl. Lateins überhaupt. Augustins Schrift ist der jeweilige Ausgangspunkt für weitere Untersuchungen S.s, der bereits in der Histor. Vierteljahrsschr. 27 (1932) 1 ff. die Frage behandelt hat. Im einzelnen werden besprochen: die sog. Gräzismen, einzelne Vokabeln; Mischformen; Vulgarismen u. der hebraisierende Stil. Voraus geht noch eine Einführung in die „grammatische Theorie der Idiomata“ überhaupt u. speziell in Augustins Bibelarbeit in dieser Beziehung. Ein genaues Verzeichnis der bespr. Bibelstellen (S. 140—144) sowie ein entsprechendes Sachregister (S. 145) geben einen Überblick über das Geleistete u. ermöglichen eine rasche Orientierung über die mit den Stellen verbundenen Fragen. Dabei kommt es neben den Einzeluntersuchungen zu wichtigen allgemeinen Beobachtungen betr. des Bibellat. überhaupt. Es zeigt sich auch hier, daß nur von speziellsten Fragestellungen aus ein Fortschritt der Erkenntnis zu erhoffen ist. Dieser besteht hier darin, daß es bei der Beurteilung des Übersetzungscharakters mit den bisherigen Erklärungen Semitismus oder Vulgärsprache sehr behutsam vorzugehen gilt u. alles von Fall zu Fall sehr sorgfältig überprüft werden muß (S. 43. 51 f., bes. S. 66!). „Die Hochsprache der Poeten u. der kultivierten Literatur war für die Übersetzer wie für die Mehrzahl ihrer Leser wohl eine recht unbekannte Welt. Ganz offenbar machten die (besprochenen) Wendungen dem Ungebildeten das Verständnis nicht leicht, sie erschwerten es ihm umgekehrt“ (S. 43). Ja S. 65 heißt es sogar: „Die besprochene Erscheinung ist in ihrer bibl. Ausprägung strenggenommen weder ein Hebraismus noch eine volkstümliche Redegestaltung... Sie ist... eine Papierblume, gebildet unter den besonderen Bedingungen der Übersetzertätigkeit. Eine gewisse sklavische Pietät verbietet den Übersetzern, den sinngemäßen einfachen Ausdruck für den normalen zweigliedrigen Relativsatz der Hebräer zu setzen“ (S. 65; ähnlich S. 78). „Es erschien angebracht, wenigstens diesen einen Fall in relativ ausführl. Darstellung zu behandeln, da es sich dabei zeigt, wie wenig oft mit den im Streit der Parteien hochgehaltenen Schlagworten wie Semitismus oder Volksgriechisch resp. Volkslatein

an sich gesagt ist“ (S. 66). Es fragt sich doch, „ob die Verfasser dieser Übersetzungen bei freier Gestaltung der bibl. Erzählungen u. Gedanken gerade auf solche weder lateinisch korrekte noch volkstümlich vertraute oder dem schlichten Mann verständliche Wendungen verfallen wären. Diese Frage aber wird nicht leicht jemand wagen zu bejahen. Also muß bei dem Übersetzungsproblem... ein mittlerer Weg gesucht werden... Es hat sich eben etwas Mittleres zwischen jenen bei den Dingen herausgebildet u. als hieratische Sprache schließlich gefestigt“ (S. 137). Sehr gut sind auch die Beobachtungen zu dem verschiedenen Stilcharakter der Übers. des hl. Hieronymus (S. 138 f.) u. zu den entscheidenden Momenten für die Übers. des Psalteriums (S. 38, 54 f. 64, 139). Die Arbeit bringt neue, grundlegende Aspekte! [103]

### 3. Biblische Archäologie.

**H. Schmidt, *Der hl. Fels in Jerusalem*** (Tübingen 1933). Enthält gegenüber der fast allgemeinen Auffassung, daß der „hl. Fels“, d. h. die Felskuppe auf dem nördl. Teil des Osthügels von Jerusalem, über der sich die herrliche kuppeltes *eş-şahra* „der Felsendom“ wölbt, den Brandopferaltar (im Tempel Salomos) getragen habe, den Nachweis, daß vielmehr das Allerheiligste des Tempels darauf errichtet war. Das war auch die alte Überlieferung bis in die Mitte des 19. Jh. bei Juden, Christen u. Moslems (s. S. 39<sup>1</sup>). Der Beweis ist, wie auch wiederholt ausgesprochen worden ist, überzeugend. Besprochen werden die Nachrichten u. Angaben über den Fels im herodian., salomon. u. serubbabelschen Tempel. Überall stimmt die Anlage mit dieser Voraussetzung am besten überein; ja alle Schwierigkeiten, die sich beim Herodesbau wie bei den beiden anderen sonst ergaben, werden hier in der gleichen Weise behoben (S. 57). Das Schlußkap. behandelt den *Fels in der Geschichte der Religion* u. zeigt, daß auch „die relig. Vorstellungen, von denen wir da u. dort, im A u. im NT u. später in bez. auf diese Stätte hören, zu dem Bilde passen, das wir gezeichnet haben“ (s. bes. 2 Sa. 24; Ps. 99, 5. 9; Threni 2, 1; Ez. 43, 7; Jes. 6, 1; 66, 1; 60, 13 u. bes. 28, 14 ff.). In der Frage der Lage des Allerheiligsten tritt Vf. der Meinung v. Galling u. Möhlenbrink bei, daß dasselbe im Salom. Tempel gegenüber dem „Heiligtum“ erhöht lag u. daß eben der hl. Fels von selbst dieses „Podium“ bildete, der damals in solcher Höhe auftrug. Im Tempel des Herodes war der Niveauunterschied bis zur Höhe des Felsens — zwar nicht vollständig, aber doch nahezu — ausgeglichen (S. 46 f.). Hinter dem Salom. Tempel stand auf der Terrasse noch ein besonderes Gebäude, das nach 2. Kö. 23, 11 wenigstens zu einem Teil u. wenigstens zeitweilig als Pferdestall gedient hat, „abseits des Eingangs“, „auf der Rückseite“. Die Pferde dienten bei Prozessionen zum Ziehen des Wagens. „Es ist mir zweifelhaft, ob nur 'ein Wagen des Sonnengottes' in der Zeit des assyr. Fremdkultes oder ob nicht auch ein Wagen Jahves — der Thronwagen — von ihnen gezogen worden ist. Die Bezeichnung Roßtor hängt damit zusammen“ (S. 53<sup>1</sup>). — Vgl. die Bespr. v. Joachim Jeremias, Theol. Lit.-Ztg. 1934 Sp. 82/85 (zustimmend u. vertiefend). [104]

**Jul. Boehmer, *Was ist eine Menōra?*** (Bibl. Zschr. 21 [1933] 276—287). Entgegen K. Möhlenbrink, Zschr. d. Deutsch. Pal.-Ver. 52 (1929) 257 ff., nach dem die m. nur den „Lampenständer“, „Lampenunterständer“, Schaft des Leuchters, nicht den ganzen L. bedeutet, weist B. aus den Stellen des AT nach: M. ist = Stätte für die Leuchte (Lampe), Lichthalter, Lampenträger, Leuchtegestell, kurz Leuchter (mit Lampenständer), niemals bloß Lampenständer im engeren Sinne, wie M. meint. [105]

**Aage Bentzen, *Zur Geschichte der Šadoķiden*** (Zschr. atl. W. N. F. 10 [1933] 173—176). Deutscher Auszug aus einer umfassenden dän. Arbeit *Studier over det Zadokidiske Praesterkabs historie* (1931). Neue Auffassung von Ps. 110 (109): Šadoķ hat der jebusitischen Priesterkönigsdynastie Jerusalem angehört. David hat mit der Eroberung der Stadt das alte jebus. Heiligtum u. dessen Personal mit Šadoķ

an der Spitze übernommen und Jahwe zugeeignet. Er selbst u. seine Nachfolger treten dadurch in eine Reihe mit jenen Priesterkönigen; sie werden „Priester um Melkisedeks willen“ (Ps. 110, 4). Ps. 110 selbst ist vielleicht das von Nathan gesprochene Inthronisationsorakel für David. Darauf antwortet: [106]

**K. Budde**, *Die Herkunft Šadoḳs* (ebd. 11 [1934] 42—50). Wendet sich bes. auch gegen die Auffassung von Ps. 110 u. erneuert die Hypothese von der Entstehung des Ps. in der Zeit der Makkabäer: „Wenn es im Psalter ein einziges Lied aus der Zeit der Makkab. gibt, so ist mir das Ps. 110, gerichtet an Simon Makkabäus, den ‚Heerführer u. Hohenpriester auf ewig‘ (1 Makk. 14, 41)“ (S. 23). Šadoḳ selbst war ‚Uzzas Bruder (2 Sam. 6), der mit der Lade von Kirjat-je‘arim gekommen ist, bis dahin also Bürger dieser zu Israel u. zum Jahwedienst durch Bündnis (Jos. 9, 17) übergetretenen kanaanitischen Stadt, Sohn des Abinadab (1 Sam. 7, 1; 2 S. 6, 3)“, der dann von David als Priester in Jerusalem übernommen wurde (S. 49). — Vgl. d. ers., ebd. 160: *Noch einmal: Die Herkunft Šadoḳs*. Macht darauf aufmerksam, daß bereits E. Sellin in seiner „Geschichte des isr.-jüd. Volkes“ I (1924) dieselbe Hypothese vertreten hat. [107]

**Rob. Steuer**, *Myrrhe u. Stakte* (Schriften der Arbeitsgemeinschaft der Ägyptologen u. Afrikanisten in Wien. Wien 1933). Für die Liturgie wichtig, insofern es eine genaue Erklärung des auch in der LXX erhaltenen griech. *σταυρή* gibt. St. ist nach den griech. Autoren, entgegen der bisherigen Ansicht von 2 Arten, nur „die durch ein Preßverfahren gewonnene Flüssigkeit aus Myrrhenharz (*σμύερα*) u. als solches dann einfaches, unzusammengesetztes, kostbarstes Salböl“. In der LXX dagegen ist die Bezeichnung offenbar nicht an das aus Myrrhenharz gewonnene Öl gebunden, vielmehr scheint es ein genereller Ausdruck für flüssige Wohlgerüche verschiedener pflanzlicher Herkunft zu sein. Nur an einer Stelle (Hohesl. 1, 13) ist sie das eigentliche Derivat der *σμύερα*. Die Vulgata hat 2mal den entspr. Terminus *gutta*: Ps. 45 (44), 9 u. Jes. Sir. 24, 21 (s. meine ausführl. Bespr. Theol. Rev. 1934 Sp. 228 f.). [108]

**E. Dhorme**, *Prêtres, devins et mages dans l'ancienne religion des Hébreux* (Rev. de l'Hist. des Rel. 108 [1933] 113—143). Zusammenfassung des Materials über Priester, Wahrsager u. Zauberer, mit steter Heranziehung der übrigen oriental. Religionen. Wichtig eine Reihe von Etymologien der spezif. Termini für diese einzelnen sakralen Institutionen. Bes. hervorzuheben: Das Wort für „Priester“ (*kôhên*) hat seine Wurzel im akkad. *kânu* (für *kahânu*) = sich verneigen, sich verdemütigen, wovon *muškênu* = der Plebejer u. *šukennu* = Huldigung. „Le *kôhên* est celui qui rend hommage, d'une façon permanente, à la divinité dont il a la garde. Il en assure le culte. Il est 'rendant hommage à' (*kôhên* l) tel dieu ou telle déesse“ (p. 118). [109]

**E. G. Kraeling**, *The present status of the Sabbath question* (Amer. Journ. of Sem. Languages and Liter. 59 [1933] 218—228). Ablehnung aller astrolog. Ableitungen. Im Anschluß an M. Weber u. Ed. Meyer für den S. als Markt- (u. Gerichts-)Tag des paläst. Ackerbauers (vgl. Neh. 13, 15 ff.). Bezugnahme auf die mag. Bedeutung der Siebenzahl. [Also diese doch irgendwie grundlegend! D.] [110]

**A. Menes**, *Tempel u. Synagoge* (Zschr. f. atl. Wiss. N. F. 9 [1932] 268—276). Der Ursprung der Synagoge, wie sie Ps. 74 (73), 8 bereits bezeugt ist, liegt im Exil, nach den exil. Zeugnissen Jos. 22; Ps. 51 (50), 17—20; 69 (68), 31 f. Priesterkodex u. ein Teil der Pss. entsprechen den prakt. Bedürfnissen des Exils u. sind für den Gebrauch in der Synagoge bestimmt. [111]

**H. Hackman**, *Der Inhalt der Lade Jahwes. Eine Parallele aus dem Fernen Osten* (Nieuwe theol. Tijdschr. 22 [1933] 23—35). Die Erzählung von den beiden Gesetzestafeln ist später, aber doch ein Hinweis darauf, daß es sich ursprünglich nicht um einen leeren Gottesthron handle, wie ebenfalls die Thronidee spätere Umgestaltung sei. Der urspr. Inhalt war „Gestein des Berges Sinai (ein oder mehrere



Steine), worin der ganze hl. Berg u. der Berggott repräsentiert war, so wie für den Chinesen (!) der T'ai-shan-Stein den Berg T'ai-shan repräsentiert". — Es ist Zeit, daß die neue religionsgesch. Methode auch hier durchbricht! (D.). [112]

#### 4. Liturgisch wichtige Bücher und Einzelstellen des AT.

H. Junker, *Das Buch Deuteronomium übersetzt u. erklärt* (Bonn 1933). Gehört zur Sammlung *Die Hl. Schrift des AT*, hg. von Fr. Feldmann u. H. Herkenne. Damit ist Anlage u. Zweck der Schrift gegeben. Vf. hebt dann auch eigens hervor, daß es nicht Zweck eines Kommentars ist, „Einzeluntersuchungen zu ersetzen“, denn „am Pentateuch werden noch Generationen zu arbeiten haben“; angestrebt ist vielmehr, „dem gebildeten Laienleser“ „einen Einblick in die um das Deuteronomium gehende Diskussion zu geben“ (Vorw.). Als solche aber ist die Bearbeitung wirklich eine gute, klare, leidenschaftslose. Die Übers. ist dem deutschen Sprachgefühl möglichst angeglichen; doch hätte ich manchmal etwas mehr dem hebr. Sprachgeist Rechnung getragen gewünscht. Warum ist z. B. das echt hebr., gerade in dem betreffenden Zusammenhang gewollte: *עַל-הָאָרֶץ* nicht mit „auf dem Boden, den Jahwe, dein Gott, dir geben wird“ übersetzt, sondern mit dem farbloseren „in dem Lande“ (*בְּאֶרֶץ*); vgl. 11, 21; 12, 1; 31, 13; 32, 47 usw.? Der Inf. absol., der in den Mahnreden so bewußt gewählt ist, ist vielfach nicht wiedergegeben. Die *söterim* 1, 15 usw., für die mit Recht auf ägypt. Verhältnisse zurückgegriffen wird (eigentlich „Schreiber“), dürften am besten mit M. Buber mit „Rollenführer“ übersetzt werden. Für *צִדְרָה* 7, 20 (vgl. Ex. 23, 24; Jos. 24, 12) erscheint wieder „Hornisse“. Dafür hat schon Delitzsch, *Große Täuschung* I 111<sup>19</sup> „panischer Schrecken“ gefordert; dies dürfte jetzt nach den Ausführungen von L. Köhler, *Neue Zür. Ztg.* vom 25. XII. 31, der es vom arab. *širah* = Entmutigung ableitet, völlig geklärt sein. Dann wird das *דִּירָה* an mehreren Stellen (z. B. 4, 1; 6, 24) mit „glücklich leben“ umschrieben; in Wirklichkeit handelt es sich aber bei diesem Wort um „leben“ schlechthin; denn als Gegensatz d. h. als Folge des Ungehorsams gegen das Gebot Jahwes wird das „Nicht-am-Leben-bleiben“, der Tod angedroht. Cap. 4, 3 muß es „was Jahwe an Baal-Peor getan hat“ heißen, nicht „in B.-P.“, denn der Ort wird im Dt. immer „Beth-Peor“ genannt. Endlich c. 28, 22 paßt das masoret. „Krieg“ zu den übrigen angedrohten Plagen wirklich nicht. Man hat deswegen schon immer mit sam. Targ. u. Vulg. „Trockenheit“ gelesen. Vgl. dazu nun G. Dalman, *Arbeit u. Sitte in Pal.* I S. 158. 326, wo ausgeführt ist, daß bei längerer Trockenheit in Pal. die Spitzen des grünen Getreides infolge von „Würmerbildung“ blaß werden oder „vergilben“. Dann haben wir die Reihenfolge: Trockenheit, Getreidebrand, Vergilbung! — Der Kommentar ist manchmal etwas sehr kurz. Bes. an geograph. u. topograph. Angaben wäre m. E. mit Rücksicht auf den Benutzerkreis manches näher zu erläutern gewesen. Die „Saraphe“ 8, 15 werden mit einem Hinweis auf Nm. 21, 6 abgetan. Auch zu c. 8, 3 („daß von allem, was aus Gottes Munde kommt, der Mensch leben kann“) hätte wegen Mt. 4, 4 etwas gesagt werden sollen. Ammān im Ostjordanland (zu 3, 11) ist heute keine Ruinenstätte, sondern die aufblühende Hauptstadt des Ostjordanlandes. — Hinsichtlich der Autorschaft des Dt. schließt sich Vf. mit guten Gründen an die neuere kath. Exegese an, welche die Autorschaft des Moses für das Urdt. festhält, wobei jedoch eine (mehrfache) Erweiterung u. Überarbeitung desselben, bes. auch der gesetzlichen Partien, im Laufe der Geschichte als selbstverständlich hinzukommt, bis es in der Zeit, „als man die Schriften des Moses in einem 'Pentateuch' zusammenstellte“, d. i. wahrscheinlich unter Esdras, nachdem es bis dahin „als selbständiges Stück erhalten war“, „an seine jetzige Stelle vor den Tod des Moses eingeschoben wurde“ (S. 20). Demgemäß werden eine Reihe von ganz großen Einschüben u. Glossen als später entstanden angenommen. Bes. Einfluß auf die Weiterentwicklung wird mit Dt. 18, 15 ff. dem Propheten zugeschrieben: „Diese Ergänzung des Gesetzes durch das

Prophetentum war notwendig für die religiöse Entwicklung Israels“ (S. 15). Auch die Einleitungsreden gehen in ihrem Kern auf wirkliche Reden des Moses zurück, wenn wir in ihnen freilich wohl noch mehr als in den gesetzlichen Stücken damit rechnen müssen, daß ihre sprachliche Formulierung im Laufe der Zeit Veränderungen erlitten hat; bes. „da diese Reden für den lebendigen Gebrauch bestimmt blieben, gleichsam ein Stück Liturgie bildeten“ u. insofern „bestimmte Gedankengänge u. Motive der Paränese erweitert oder auch einzelne neue Gedanken u. Motive eingefügt wurden, die der Gegenwart entlehnt u. darum für die Zuhörer um so wirksamer waren“ (S. 19 f.). „Eine schon endgültige Antwort darauf, wie die (se) Entwicklung des Dt. aus seiner mosaischen ursprünglichen Form in die heute vorliegende literarkritische Gestalt erfolgt ist, wird man noch nicht erwarten dürfen“ (S. 14). Eine solche wollte Vf. auch nicht geben, wenn man an manchen Stellen auch eine etwas präzisere, persönliche Stellungnahme gewünscht hätte. [113]

**H. Gunkel, Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels** (Göttinger Handkommentar z. AT. Ergänzungsband zur II. Abtlg. Göttingen 1933). Diese Einleitung, deren I. Teil Jb. 8 Nr. 175 angezeigt u. im II. Teil (S. 177 bis Schluß) von dem Schüler Gunkels, Joachim Begrich, nunmehr (1933) vollendet wurde, trägt echt Gunkelsches Gepräge. Sie enthält nicht nur die üblichen Einleitungsfragen über Geschichte der Psalmendichtung, Sammlung u. Überschriften der Pss. (§§ 12—14), sondern das Schwergewicht liegt auf der von G. in die hebr. Literatur eingeführten Gattungsforschung für die Pss. § 1 handelt über die „Gattungen der Pss.“ im allg., die folg. §§ sodann über die einzelnen Gattungen: Hymnen; Lieder von Jahwes Thronbesteigung; Klagelieder des Volkes; Königspsalmen; Klagelieder des Einzelnen u. Danklieder des Einzelnen; dann die kleineren Gattungen (Segens- u. Fluchworte; Wallfahrtslieder; Siegeslieder; Danklieder Israels; Legende u. Tora); das Prophet. u. die Weisheitsdichtung in den Pss. G. hatte schon vorher seine Forschungen in zahlreichen Aufsätzen dargelegt. Hier erhalten wir nun eine geschlossene Zusammenfassung u. eingehende Behandlung aller Fragen, durch welche bisher schon die Ps.-forschung eine außerordentliche Befruchtung erfahren hat. Die Einleitung ist sozusagen die Krönung des ganzen G.schen Lebenswerkes. — An Einzelresultaten seien hervorgehoben: In der Frage der sog. „Thronbesteigungspsalmen“, welche S. Mowinckel (ebenfalls ein Schüler G.s) als dem jährlichen Thronbesteigungsfest (Neujahrsfest) Jahwes zugehörig bezeichnete (s. Jb. 4 Nr. 231), nimmt G. eine vermittelnde Stellung ein, indem er sie unter Ablehnung der M.schen Theorie auf die eschatolog. Thronbesteigung Jahwes „am Ende der Tage“ bezieht (S. 100 ff.). Immerhin „diese Spuren (einer bestimmten gottesdienstl. Handlung) entdeckt u. daraus ein Fest erschlossen zu haben, wird... auch noch der zukünftigen Forschung als Mowinckels bleibendes Verdienst gelten, ein Verdienst, das um so größer ist, als er dadurch unsere Augen aufs neue auf die Verbindung von Psalmen u. Gottesdienst... gelenkt hat“ (S. 105). In dem § über die „Königspsalmen“ haben wir eine eingehende Zusammenfassung all der Fragen des altoriental. Königtums. Bei den „Klageliern des Einzelnen“ (§ 8) wird die Mowinckelsche These, daß die Feinde des Frommen als „Zauberer“ anzusehen seien, in ausführlicher Darlegung ebenfalls abgelehnt (S. 196 ff.). Auch ist „die Psalmendichtung... nicht als der Ort zu betrachten, an dem die Eschatologie entstanden wäre u. von der aus sie Einfluß auf die Propheten gewonnen hätte (gegen Mowinckel, *Psalmstudien* II). Das Verhältnis ist vielmehr gerade umgekehrt vorzustellen. Die Eschatologie der Pss. setzt, wo auch immer man ansetzen mag, die prophet. Zukunftsverkündung voraus u. zeigt sich von ihr abhängig“ (S. 360). — Dann einige krit. Bemerkungen: S. 159 (Königsps.) wird zu dem Bild des Herrschers, das die Pss. zeigen bzw. erleben, mit Recht hervorgehoben, daß „die Gedichte nicht sowohl einen einzelnen König als solchen schildern, sondern daß die Sänger ein Herrscherideal im Herzen tragen, das sie dem Fürsten

ihrer Zeit wie einen wundervollen Prachtmantel umwerfen. Die Lieder konnten also unschwer, ebenso wie die Königshymnen der Gegenwart oder der jüngsten Vergangenheit, von einem auf den andern Herrscher übertragen werden“. Eben dieser Wurzel (des Idealbildes) entstammen die Schilderungen des messian. Heilskönigs: „Es ist dasselbe Idealbild eines Herrschers, das die Hofdichter ihrem Könige gleichsetzen und das die Propheten in der Zukunft schauen... Nur freilich, daß es einen sehr großen Unterschied ausmacht, ob der Hofsänger dies Ideal in der Gegenwart schaut, oder ob es der viel höher stehende Prophet, der sich von aller Gegenwart abwendet, mit glühendem Herzen in der Zukunft sucht“ (S. 170). M. E. hätten die Eigenschaften, aus denen sich dieses Idealbild zusammensetzt, etwas straffer herausgearbeitet werden können; s. meine *Heilandserwartung* (1925; die merkwürdigerweise gar nicht benützt ist) 2. Teil. Ebenso hätten in dem Kap. über die „Weisheitslieder“ Zusammenhang u. Inhalt der altoriental. u. israelit. Weisheitslehren, ihr Alter u. ihre Vertreter (Weisheitslehrer in Israel) auf Grund des heutigen Materials eine tiefere u. umfassendere Bearbeitung verdient; s. dazu mein Buch *Das Erziehungswesen im AT u. im antiken Orient* (1932!), bes. den israelit. Teil. — Für die Pss., welche sich mit den Anliegen des Volkes wie des Einzelnen befassen, ist die Bezeichnung „Klagelieder des Volkes bzw. des Einzelnen“ festgehalten (§ 4 u. § 6). Hier hätte man doch besser „Bittgebete“ sagen sollen. Denn S. 218 wird ausdrücklich hervorgehoben, daß das „bedeutendste Stück der Klagelieder die Bitte ist“. „Sie ist das Herzstück der Gattung“. Warum sie denn nicht nach dem Herzstück benennen? [114]

H. Schmidt, *Luther u. das Buch der Psalmen* (Sammlung gemeinverst. Vortr. aus d. Gebiet der Theol. u. Religionsgesch. 167. Tübingen 1933). Nicht etwa eine Zusammenstellung der bekannten Äußerungen L. über seine Wertung der Pss. aus seinen Schriften. Nur S. 30f. ist ein solcher Abschnitt aufgenommen. Vielmehr gibt Vf. eine genaue Darstellung der Beschäftigung des Reformators mit dem Buche der Pss. als Lehrer (Exegese der Pss.) u. als Übersetzer in den verschiedenen Etappen seines Lebens. Gerade mit diesem Buche hat er sich ja auch nach dem Erscheinen der Gesamtübers. des AT (abgeschl. 1534) immer wieder beschäftigt. So bekommen wir gerade hier Einblicke „in das allmähliche Ausreifen der Bibelübers.“; außerdem in die Methode seiner Erklärung der Pss. in den ersten Jahren seiner exeget. Tätigkeit (seit 1513). 3fache Auslegung: histor., aber nicht in unserem Sinne „etwa als ein Gebet Davids oder als ein Lied des alten Israel oder der jüdischen Gemeinde“, sondern auf Jesus Christus bezüglich (*sensus propheticus*); dann die allegor. d. h. die Beziehung zur Kirche, u. die tropolog. oder moral. d. i. „die Ps. als Ausdruck eigenen menschlichen Erlebnisses, eigener Seelenangst u. Verzweiflung u. eigenen Jubels über den Frieden“ gefaßt (S. 17). Diese letztere nimmt allmählich immer mehr die Vorrangstellung ein („tropologie esse primarium sensum scripturae“ Weim. Ausg. IV 531,33). Hier gilt ihm vor allem der auch noch heute richtige Grundsatz: „Niemand mag ein Schriftwerk seiner würdig mitzuteilen oder es zu hören, wenn er nicht in einer mit ihm übereinstimmenden Weise in der Seele bewegt ist (nisi conformiter ei sit affectus), so daß er inwendig fühlt, was er äußerlich hört oder mitteilt u. dazu spricht: Eia, das ist so wirklich“ (Scholie zu Ps. 77; Weim. Ausg. III 549,33). Diese Einfühlung aber ist das Geschenk Gottes (Schmidt S. 17). Wir sehen außerdem, wie oft L. die Übersetzung überarbeitet hat; sogar einen Ausschuß von gelehrten Männern rief er zusammen u. besprach mit ihnen Ps. für Ps., ja Satz für Satz (Revisionskommission seit 1531, von deren Verhandlungen uns verschiedene Nachschriften erhalten sind). Auch die Bedeutung des Hebr. als solchen wie als Urtextes der Pss. hat L. klar erkannt, wenn auch deutlich die Grenze seiner Beherrschung dieser Sprache hervortritt: „die Grenze der Wortverbindung, der Syntax sind ihm nicht durchaus geläufig“ (S. 43). Aber er sieht, daß es eine ungemein bildhafte,

aller farblosen Wortzusammensetzungen entbehrende Sprache ist: „Die hebr. Sprache spricht ein jedes Ding mit seinem eigenen besonderen Wort aus“, „einfältig, majestätisch u. herrlich, schlicht u. wenig von Worten, aber da viel hinter ist“ (L.). Wir mußten nach Schm. auch annehmen, „daß L. den Ps. (scil. 130 u. nicht nur hier, auch sonst!) laut hebr. gelesen u. dadurch die Empfindung gewonnen hat, daß diese ‘gebundene Rede’ auch nur in rhythmisch gebundene Worte gekleidet werden könne“ (S. 38). Aber nicht nur übersetzt hat L. die Pss., er hat sie auch stets bei sich getragen u. sie im Leben verwertet. Auch seine eigenen Lieder (seit 1523) atmen den Geist der Pss. „Er fand in ihnen ein Erlebnis von der Gnade Gottes“ (Schm. S. 55). So ist das Büchlein in allem wirklich „ein Beitrag zur Wertung des AT“ (Untertitel) u. darum für die Liturgiegesch. wichtig. — S. 14 Anm. 1 fragt Vf. bez. Ps. 60 (59), 10 (V. *olla spei meae* bzw. LXX: *λέβες τῆς ἐλπίδος μου*), wie die Versionen hier auf den Begriff „Hoffnung“ kommen. Die Lösung der Frage dürfte darin liegen, daß man statt des hebr. *rachas* = waschen an das aram. *r'chas* = *fisus*, *confisus est* gedacht hat. Hieron., *Ps. iuxta Hebr.* hat *olla lavacri mei*. S. z. B. M. Wolter, *Psallite sapienter* <sup>3</sup>II (1905) 463 Anm. 2 z. Stelle! [115]

**Ath. Miller** OSB, *Die Psalmen* (Klosterneuburg 1933). Neubearbeitung der 10. Aufl. der Ausgabe der Pss. in der Eccles. Orans 1923 u. dem „Volk“ gewidmet, „um die große Ausgabe in billiger u. handlicher Form weiteren Kreisen zugänglich zu machen“. Als solches wird das Büchlein seinen Zweck gut erfüllen. Vorausgeht zunächst eine kurze Einführung in die Pss. und das Psalmenbeten. Anzuerkennen ist, daß Vf. gegenüber anderen Bestrebungen daran festhält, daß zunächst vom Literalsinn des Textes auszugehen ist, dann erst mit der Liturgie der „angewandte Sinn“ verwendet werden soll u. darf (S. 13 f.). Es folgen „prakt. Vorbemerkungen für die Benutzung dieser Übers.“ u. am Schlusse eine „Zusammenstellung der Pss. zum privaten Gebrauch“, für die die Benutzer dankbar sein werden. Die einzelnen Pss. sind mit Überschriften versehen u. auch inhaltlich durch kurze Angaben abgeteilt, wodurch der Gedankenfortschritt klar heraustritt. Die Übers. ist nach der Vulg. mit Korrekturen nach dem Urtext an den bes. verderbten Stellen hergestellt u. liest sich gut. — Da diese Übers. bereits als Normaltext für die Neuausgaben des Schottischen Maßbuches zugrunde gelegt ist, seien einige Verbesserungen vorgeschlagen: Ps. 1,3 *defluet* sollte nicht mehr mit „welken“ übersetzt werden, sondern ist nach Dalman, *Arbeit u. Sitte* I S. 100 nur mit „abfallen“ wiederzugeben, da es im Orient ein „welken“ nicht gibt. V. 5 ist nicht das „Weltgericht“ gemeint, sondern das erwartete messian. Gericht! — Ps. 2,2 lautet in allen Versionen: „seinen Gesalbten“. — Ps. 4,2 sollte, wie auch die Vulg. hat, übersetzt werden: „Wenn, so oft ich rufe“. Gehört zur Einführung u. Herrlichkeitsschilderung. Die Bitte erfolgt erst im letzten Teil des Verses. V. 6 dürften *sacrificia iustitiae* nach dem Zusammenhang „dem Recht entsprechende, vorschrittmäßige, würdige Opfer sein“; vgl. Ps. 50,21; Ps. 22,3 usw. V. 9 fehlt das charakteristische *in idipsum* in der Übersetzung. — Ps. 18,3 dürfte in dieser Deutung unrichtig sein; der Sinn ist doch: „Es sind nicht Worte oder Reden, die nicht gehört würden, vielmehr in alle Welt dringt ihr Schall“. Ps. 22,6 sollte man futurisch d. i. im Sinne fester Zuversicht „werden mich geleiten“ übersetzen, entsprechend der ganzen Haltung des Ps. Ps. 28 sollte nicht mehr als „Gottes Herrlichkeit im Gewitter“ gefaßt werden, ist vielmehr ein Hymnus auf die Macht des göttl. Wortes: *vox Domini*! V. 1 ist der allerdings zu tilgende Teil *afferte D. filios arietum* ohne jegl. Zeichen ausgelassen! V. 9 steht weder im Urtext noch in der Vulg. „Dir“ sei Heil, sondern einfach „Heil“. Ps. 62,3 stehen 3 Attribute bei *terra*; eines ist ausgelassen (Dreiheit!). V. 12 heißt nicht „Die ihm zugeschworen, triumphieren“, sondern „Die schwören bei ihm“ (Stellung des Königs!). Ps. 68,1 sollte nicht mehr übersetzt werden „bis ans Leben“, sondern „bis an die Kehle“ (*anima* = Kehle!). —



Ps. 150, 3 *tuba* besser = Horn, nicht „Posaune“. Das ist auch sonst zu beachten. — Es mögen das Kleinigkeiten sein, aber Übers. verlangt größte Akribie, damit ein wirkliches Bild des Textes herauskommt. [116]

N. H. Snaith, *The Triennial Cycle and the Psalter* (Zschr. f. atl. Wiss. N. F. 10 [1933] 302—307). Im Anschluß daran, daß seit etwa 300 v. Chr. der Pentateuch innerhalb 3 Jahren einmal in einzelnen Sabbatperikopen (Sedarim) u. im Zusammenhang damit auch die Prophetenabschnitte (Haphtaroth) in der Synagoge gelesen wurden, wird ebenso ein solcher Dreijahreszyklus für den Psalter angenommen. Daraus würden sich auch für die Einteilung des Psalters in 5 Bücher, ja für die Stellung mancher Pss. im Psalterium neue Gesichtspunkte ergeben. So wird auf je einen bestimmten Seder verwiesen für Ps. 119. 2. 3. 4. 14. 23. 25. 30. 72. 110. — Besonders bezüglich Ps. 1, der bisher schon allgemein als Einleitung zum ganzen Psalter angesehen wurde, wäre dann „the late arrangement of the Psalter for a triennial lectionary responsible... for the contents and position of the... psalm“ (S. 305). Bisher war es nicht möglich, für die Einteilung des Psalters wie für die Einreihung der einzelnen Pss. irgendwelche bestimmten Gründe anzugeben. [117]

Ath. Miller OSB, *Die Stellung der Aszese in den Psalmen* (Bened. Mschr. 15 [1933] 243—251). Untersucht die Frage, „ob u. in welchem Umfang sich in den Psalmen selber Aszese findet, welche Stellung sie einnimmt, welche Eigenart sie an sich trägt, u. wie sie sich etwa zur christl. Aszese verhält“. Resultat: Der Psalter ist keine unmittelbare Quelle der A. Er ist in erster Linie Gebetbuch u. enthält als solches keine unmittelbare asz. Anweisungen wie etwa die übrigen Weisheitsbücher des AT. So werden eigentliche asz. Übungen nur an 4 Stellen angeführt (Fasten, Tragen eines Bußgewandes, Nachtwachen u. langanhaltendes, intensives Gebet: Ps. 34, 13—17; 68, 11—12; 108, 24; 29, 12). Dagegen stellen die Pss. eine kostbare mittelbare Quelle dar, indem sie von sittl. Handlungen reden, die Aszese zur Voraussetzung haben oder solche enthalten, das sind: Tiefes, starkes Glaubensleben; felsenfestes, glaubensstarkes Vertrauen, Akte opfervoller Liebe u. Treue. Es ist also sehr viel innere, aber sehr wenig äußere eigentliche Asz. zu finden, weil diese dem atl. Frommen gar nicht liegt. Seine ganze Lebenseinstellung war wesentlich weltbejahend u. wurde als solche durch das alte Gesetz mit seiner materiellen Vergeltungslehre (Vergeltungsdogma!) getragen. Nur in ganz wenigen Fällen schwingt sich die Seele zu einem völlig selbstlosen, schlechthin vollkommenen Motiv des Handelns empor (Ps. 50, 11 ff.; 62, 4; 72, 13 ff. 25 ff.). So ist es oft nur natürliche Klugheit u. Berechnung, welche jene äußeren Mittel diktieren: „Das brennende Verlangen, frei zu werden von Leiden u. Prüfungen, das Verlangen, dem Tode, der Unterwelt zu entgehen, das Verlangen nach äußerer Stellung, nach Glück u. Segen, das Verlangen nach Triumph über die Feinde“. Anders aber das NT. Es fordert Verzicht, wo das AT Güter verheißt, u. zw. um des Reiches Gottes willen. Immerhin aber zeigen uns bes. die Pss. die Menschen „in ihrem inneren Ringen u. Kämpfen, in ihren Leiden u. Trübsalen, in ihren Versuchungen u. Verfolgungen“, bieten so ein treues Echo der eigenen Seelenstimmungen u. gewähren damit das, was das Herz in solchen Augenblicken braucht. In allen übrigen Fällen heißt es das Unvollkommene zu vervollkommen u. den Beweggrund der Asz. auf eine ntl. Höhe zu bringen: „In diesem Sinne bewahrt die Pss.-asz. ihre hohe sittl. Bedeutung u. trägt für das persönliche, sittl. Streben selbst in seinen höchsten Anforderungen bei“ (S. 251). [118]

J. A. Montgomery, *Ascetic strains in early Judaism* (Journ. of Bibl. Literature 51 [1932] 183—213). Verfolgt (gegenüber A. Miller) positiv die aszet. Übungen des Fastens, der geschlechtl. Enthaltensamkeit, des Verzichtes auf die Bequemlichkeiten des eigenen Heimes (Joh. d. Täufer; Elias; Nasiräer; Rekabiten; Therapeuten) im A u. NT u. im talmud. Judentum. [119]

Ath. Miller OSB, *Heilige Gemeinschaft. Ein Kommunionpsalm — Ps. 132* (Ben. Mschr. 16 [1934] 202—205). Nach der deutschen Übers. (Vulg.) folgt zunächst

eine histor.-exeget. Erklärung von Ursprung, Zusammenhang u. Einordnung des Ps. „Es ist die heilige Liturgie, das heilige Glück u. die reiche Segensfülle gemeinsamer lit. Feiern am Heiligtum zu Jerusalem, die dem Dichter sein Motiv u. seine Begeisterung eingegeben haben. Dafür zeugt die Einreihung unseres Ps. in die sog. 'Wallfahrtslieder'; dafür der Hinweis auf die gnadenreiche Feierstunde der Priesterweihe Aarons u. vor allem die zentrale Stellung, die das Heiligtum zu Jerusalem, der Sionsberg, in unserem Liede einnimmt“ (S. 202 f.). Dreimalige jährl. Wallfahrt der israelit. Männer nach Jerusalem, mit gemeinsamem Opfermahle „vor Jahwe“ (Dt. 12, 7. 18). Anwendung auf den Opfertisch des N. B. — Ob die Erklärung des Ursprungs des Ps. aus den hebr. (altsemit.) Familienverhältnissen vom Zusammenbleiben der Brüder in Gemeinschaft des Vermögens u. der Wirtschaft so ganz abwegig ist, weiß ich nicht; bes. das hebr. „gam“ = „sogar, auch“ in V. 1, das allerdings in der Vulg. fehlt, dürfte sehr darauf hinweisen. Es ist dabei auch keine Schwierigkeit, daß der Ps. dann auf das Lit. übertragen wurde! [120]

A. Vaccari SJ, *Antica e nuova interpretazione del Salmo 16 [Vulg. 15]* (Bibl. 14 [1933] 408—434). Mit Bezugnahme auf die Entscheidung der „Commissio Pontificia de re biblica v. 1. VII. 33 über Ps. 16 (15), 10—11: „Utrum viro cathol. fas sit, sic interpretari, quasi auctor sacer non sit locutus de resurrectione Dni. n. Jes. Christi“ (maxime data interpretatione authentica Principum Apostolorum Act. II 24—33; XIII 35—37), cum responso. Negative, gibt Vf. eine Geschichte der Auslegung dieses Ps., bes. der kath. Tradition. — S. ders., *Ps. 15 (Vulg.) interpretatio catholica* (Verb. divinum 13 [1933] 321—332). [121]

S. Daiches, *The Meaning of כָּאֵרִי in Ps. 22 v. 17* (Journ. of the Royal Asiatic Soc. 1933, 401—403). Die berühmte Stelle ist zu übersetzen: „wie ein Löwe“; näherhin lautet die Stelle: „Wahrlich, Hunde haben mich überfallen, eine Rotte von Bösewichtern mich umstellt wie ein Löwe, meine Hände u. Füße [daß ich mich nicht mehr bewegen kann].“ [122]

J. Quasten, *Der Psalm vom Guten Hirten in der altchr. Kultmystik u. Tauf-liturgie* (Lit. Leben 1 [1934] 132—141) Der Ps. war das große Dankgebet für Taufe, Firmung u. Eucharistie und wurde darum den Katechumenen zum Auswendiglernen anvertraut, ebenso wie das Herrengebet. Nachweis im einzelnen aus der Väterliteratur. Es hat sogar eine *traditio psalorum* an die Taufkandidaten gegeben u. zw. in der Lit. von Neapel. [123]

Harris Birkeland, *Die Einheitlichkeit von Ps. 27* (Zschr. atl. Wiss. N. F. 10 [1933] 216—221). Verteidigt gegen Gunkel mit Mowinkel die Einheitlichkeit der beiden Teile: V. 1—6 u. 7—14. Einmal, da „man bisher keinen einzigen vernünftigen Grund hat aufweisen können für das sekundäre Vereinigen dieser beiden Psalmen“ (S. 217). Inhaltlich ist der 1. Teil kein Danklied (Gunkel), sondern das bei Bittpps. übliche Vertrauensmotiv, wenn auch „etwas sehr angeschwollen“; Teil 2 sodann nicht die Schilderung einer Krankheit, sondern einer Feindesgefahr. „Nun gehört aber sonst der Ausdruck der Gewißheit der Erhörung, wovon das Vertrauensmotiv nur eine Abwandlung ist, mit dem Gelübde zusammen. Daher V. 6. Um aber doch nicht die Bitte (und Klage) fehlen zu lassen, läßt der Betende V. 7 ff. folgen, um zuletzt in V. 13 noch einmal zum Ausdruck des Vertrauens zurückzukehren“. „So sind die formalen Eigentümlichkeiten unseres Ps. inhaltlich begründet u. die inhaltlichen aus der Lage des Betenden erklärt. Danach gibt es also am Ende nichts Erstaunliches an dem Aufbau von Ps. 27. Die Einheitlichkeit ist somit als gesichert anzusehen“ (S. 220). [124]

Fl. Ogara SJ, *Christus Rex „Sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech“* (Verb. Domini 13 [1933] 138—146; 167—172; 209—214). Besprochen werden Gen. 14, 18—20 (Opfer des Melchisedech; ein wahres Opfer: hōsī = offerre!); Hebr. 7, 1—4; Ps. 110 (109); Jerem. 30, 18—21; Zach. 6, 11 ss. [125]

R. Arconada SJ, *Psalmus 142 (143) retentus, emendatus, glossatus* (ebd. 240—247). Verschiedene Textemendationen u. lat. Übers. auf Grund des revidierten Textes. [126]

A. áb Alpe SJ, *Regnum Messiae in Ps. 71* (ebd. 271—276; 302—310). Lat. Übers. u. Erklärung des Ps. im traditionellen Sinne. [127]

### 5. Altjüdische Archäologie und Liturgie.

Zur neuentdeckten Synagoge in Dura-Europos am Euphrat: Yale Alumni Weekly 42 (1933) 621. Abb. der Fresken dieser Synagoge, die durch griech. u. aram. Inschriften auf 244 n. Chr. datiert sind (s. Jb. 11 Nr. 203). In der Darstellung der Stiftshütte (oder des Tempels?) ist die im Vordergrund verlaufende Ostseite der Umfassungsmauer des Vorhofes von 3 nach oben mit einem Rundbogen abgeschlossenen Pforten, einer größeren u. zwei kleineren rechts u. links davon, durchbrochen. Damit tritt neben die literar. Überlieferung ein sehr alter archäolog. Beweis für die (in Jb. 11 Nr. 203 angegebenen) Verhältnisse in der Synagoge. Nach Pesiqta Rabi Qahana (ed. Wünsche S. 190) soll im Tempel der Heilszeit das aus einem einzigen Edelstein geschnittene Osttor (des Vorhofes) aus einem großen Tor in der Mitte u. 2 kleinen seitl. Türen bestehen, wobei allem Anschein nach das Dreitürenmotiv der Synagoge rückwärts auf den Tempelvorhof übertragen ist (s. dazu L. Rost, Pal. Jahrb. 29 [1933] 65<sup>4</sup>). [128]

Comte du Mesnil du Buisson, *Les peintures de la synagogue de Dura-Europos* (Rev. bibl. 43 [1934] 105—119; mit Textabb. u. 3 Taf.; 546—563, Pl. XXI—XXXIV). Genaue Beschreibung. Bes. wichtig ein griech. Fragment des Diatessaron des Tatian in 14 Zeilen in schöner Schrift. Die Malereien bedeckten ungefähr 250 qm, davon sind 100 erhalten, dazu kommt die ebenfalls etwa 100 qm betragende Decke. Die Synagoge umfaßte einen großen Hof mit einer Zisterne, einen 2. auf 3 Seiten von Säulenhallen umgebenen kleineren Hof u. den Hauptraum mit den Gemälden. In diesem ist vor allem eine große, mit Säulen flankierte Nische für die Niederlegung der Thorarolle hervorzuheben. Darüber eine prächtige Muschel u. über dieser in Malerei: der 7armige Leuchter, der Palmzweig (*lulab*), der Ethrog, dann der Toraschrein u. rechts davon die Opferung des Isaak in getreuer Wiedergabe von Gen. 22. Eine solche Darstellung in Mosaik befindet sich auch in der jetzt entdeckten jüngeren Synagoge von Beth-Alpha (s. Jb. 12 Nr. 195). Die Wandgemälde selbst enthalten ebenso Darstellungen aus der atl. Geschichte. Zuerst ein histor. Zyklus, vielleicht beginnend mit Adam u. Eva (der Teil ist abgebrochen). Es folgt der Traum Jakobs; dann der Exodus (die Leiden der Israeliten; der Auszug selbst; das Rote Meer; die Zählung des Volkes Nu. 1; der brennende Dornbusch; Josue (?); Salomos Thron). Ein 2. Zyklus umfaßt die ganze Geschichte der Lade: Einsetzung des Priestertums des Aaron u. seiner Söhne; Prozession mit der Lade (Taf. V 1); dann wohl Anna im Tempel von Silo (?; ist zerstört); die Lade bei den Philistern u. ihre Zurücksendung zu den Israeliten auf dem mit 2 Kühen bespannten Wagen; zuletzt wohl die Lade im Tempel (zerst.) u. (erhalten) eine Darstellung wohl des Jeremia mit einer großen Buchrolle, also jenes Propheten, in dessen Verbindung die Lade zum letztenmal erwähnt wird. Wir haben also hier tatsächlich eine Gesamtdarstellung der Geschichte der Lade Jahwes. Während die bisher. Gemälde einem jüd.-aram. Künstler zugeschrieben werden dürfen, entstammt ein weiterer Zyklus einem pers.-iran. Dieser Zyklus umfaßt: 1. wohl Darstellungen der ersten isr. Könige, David in Gestalt des Orpheus ist gut zu identifizieren; 2. das Wirken des Elia: der Prophet bei der Witwe von Sarepta, hinter dieser der Topf mit Mehl u. der Krug mit Öl; dann die Entscheidungsszene mit den Ba'alspriestern auf dem Karmel u. die Auferweckung des Sohnes der Witwe; 3. Szenen aus dem Leben des Ezechiel: die große Auferweckung des Gräberfeldes Ez. 37. Den Schluß dieses Zyklus bildet die Verhaftung

u. Enthauptung eines Propheten; Vf. denkt an Ezechiel, der nach der Überlieferung in Babylon getötet wurde. Ein letzter großer Zyklus ist ziemlich zerstört. Vielleicht handelt es sich um das Leben Daniels. — Die Bedeutung des Fundes kann wohl nicht überschätzt werden. Er zeigt uns, zusammen mit den christl. Stücken, das intensive kult. Leben in den Zentren des damal. röm. Reiches. In dem 2. Aufsatz folgt die Veröff. weiterer Einzelheiten der Synagoge (mit einem Gesamtplan derselben p. 547 Fig. 1). Wiederum 3 neue große Fresken von erstaunlicher Frische: Mose wird aus dem Wasser gezogen (pl. XXXI 2); Samuel salbt David mit dem Ölhorn (pl. XXXI 1 u. XXXII 1); die Geschichte der Esther (pl. XXXII 2 u. XXXIII 1. 2). Weiter eine Darstellung Jobs, durch ein Aquarell wiedergegeben (pl. XXXIV 1 u. 2). Fig. 8 p. 560 enthält einen vollständigen Lageplan der einzelnen Gemälde in genauer Anordnung. — Vgl. *Biblica* 15 (1934) 292/5; *Zschr. f. atl. Wiss.*, N. F. 10 (1933) 284—94; *Hochland* 1933/34 I 406 f. (E. Peterson) u. E. Sukenik, *The Ancient Synagogues of Palestine and Greece* (1934) 82—85. [129]

**Helen Rosenau**, *Die palästinischen Synagogen und ihr Einfluß auf die Kunst des Abendlandes* (Theol. Blätter 13 [1934] 289—295). Im Anschluß an das Buch von E. L. Sukenik über die Synagoge von Beth-Alpha (s. Jb. 12 Nr. 195) eine Darstellung der synagogalen Tradition über die einzelnen spezif. Ausstattungen, teilweise bis in die jüngste Zeit. Besprochen auch der Einfluß auf die frühchristl. Kunst. Hervorgehoben wird bes., daß neben „der bilderfeindl. rabbin. Strömung, die Flavius Jos. vertritt (am deutlichsten in *Antiqu.* VIII 7, 5), eine andere, bilderfreundl. Auffassung bestanden haben muß, die ihren Ausdruck in den Ausführungen des Talmud Jeruschalmi findet (4. Jh.). Hier ergibt sich . . ., daß in den Tagen des Rabbi Annun das Mosaizieren von Fußböden keinen Protest erregte. Noch älter ist wohl die Tradition eines „Targum“ (scil. Bruchstück aus dem Targ. Jeruschalmi Anm. 13): „Aber eine Stoa mit Figuren u. Bildern geschmückt dürft ihr auf dem Grunde eurer hl. Stätten anbringen, aber nicht, um euch vor ihm zu neigen“ (Sp. 293). [130]

**L. Rost**, *Archäolog. Bemerkungen zu einer Stelle des Jacobusbriefes* (Jac. 2, 2 f.) (Pal. Jb. 29 [1933] 53—66) weist nach, daß a. a. O. tatsächlich die Verhältnisse einer antiken Synagoge vorausgesetzt sind. Es handelt sich hier um eine feierl., zu kult. Zwecken veranstaltete Versammlung, wobei die beiden Besucher, die den Raum zum erstenmal betreten, von den Teilnehmern angesprochen u. ihnen Plätze angewiesen werden. Dazu kommt es dann zu Einzeluntersuchungen über die antike Synagoge. Sie schließt an die verschiedenen, durch Ausgrabungen bekannten Synagogenreste an. Frage der Orientierung: „Unzweifelhaft erscheint . . ., daß bei der Anlage der antiken S. das Prinzip der Orientierung, d. h. der Einstellung der Längsachse des Gebäudes, nach Jerusalem so gut wie allgemein herrschte, wenn es auch in der Praxis nur durch Einhaltung der Haupthimmelsrichtung befolgt werden konnte“ (S. 59). Auffällig ist dann, daß bei den Synag. des älteren Typus, wo nach der Lage die Orientierung nach Süden erfolgt, trotzdem die 3 Eingänge von Süden her angebracht sind (Kapharnaum), so daß die Eintretenden jedesmal sich umwenden mußten, um zugleich dem eigentl. Kultmittelpunkt, dem Thoraschrein, der ebenfalls auf der Jerusalem zugewandten Schmalseite stand, sich zuzukehren. Nur in den jüngeren Synagogen sind die Eingänge dem Thoraschrein gegenüber in der von Jer. abgewandten Schmalseite, so daß also der Besucher die Synagoge sogleich in der Gebetsrichtung betritt. Jene eigentl. zweckwidrige Anlage des älteren Typus wird nun nach dem Talmud damit erklärt, daß ursprünglich der Behälter für das Thorabuch, der Thoraschrein, nicht im Versammlungsraum, sondern in einem Nebengelaß aufbewahrt wurde. Die Thora betritt dann zur Versammlung den Raum von Süden her, kommt von demselben Gott, zu dem hin die Betenden ihre Blicke richten (darum die Türen im Süden). Nach dem gottesdienstl. Gebrauch wird sie wieder dorthin gebracht, wobei die Teilnehmer die Synagoge



erst nach dem Weggang der Thora verlassen durften. Für die Thora war offenbar auch die mittlere, größere Türe reserviert (Ez. 43, 2 ff.): „So wird das Bild der 3türigen Synagogen des älteren Typus wie in Kapernaum u. Chorazin verständlich“ (S. 64). Die Thora aber erscheint tatsächlich als ein höherer Gast u. „als die Vertreterin Gottes selbst in der Versammlung der Frommen. Sie benutzt bei den 1türigen Synagogen denselben Eingang wie die Menschen, u. ihr bleibt bei den 3türigen S. die Mitteltür geradezu vorbehalten, während die Menschen auf die Nebentür verwiesen werden“ (S. 64). Als aber dann später die Thorarolle u. ihr Behälter eine dauernde Stelle im Innern der S. erhalten hatten, mußte die Mitteltüre ihre prakt. Bedeutung so gut wie ganz verlieren. Trotzdem hat man sie offenbar noch lange beibehalten u. sie sogar noch besonders geschmückt, wobei das Vorbild des verschlossenen Tores von Ez. 43 augenscheinlich stark eingewirkt hat. Später, als dadurch auch der verschlossene Eingang je länger desto mehr an Bedeutung verlor, konnte dieser nun leicht ganz entbehrt werden, u. der Thoraschrein wurde auf andere Weise mit einem auszeichnenden Hintergrund versehen, am besten durch Einfügung einer Apsis in die Rückwand an Stelle der früheren Mitteltür, wie es in der Synagoge von Beth-Alpha (s. Jb. 1932 Nr. 195) geschehen ist. Jetzt konnten, da jene Mitteltür, die sie ursprünglich flankierten, nicht mehr vorhanden war, die Eingänge der Besucher sinngemäß auf die gegenüberliegende, von Jerus. abgewandte Seite versetzt u. damit endlich die Einheit der Bewegungsrichtung von den Türen bis zum Kultmittelpunkt hin gewonnen werden. [131]

**E. Sukenik**, *Designs of the lectern (ἀναλογεῖον) in Ancient Synagogues in Palestine* (Journ. of the Palestine Or. Society 12 [1933] 221—225). Der auf den Mosaiken der Synagogen neben Ethrog, Lulab u. Leuchter wiederholt dargestellte viereckige Gegenstand als Lesepult gedeutet. [132]

**N. Makhauly u. M. Avi-Jonah**, *A sixty-century synagogue at 'istiya* (Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine 3 [1933] 118—131). Neuer Synagogenfund mit sehr wichtigem Mosaik des 6. Jh.: 7-arm. Leuchter, umgeben von Schofar, Ethrog, Lulab u. einem viereckigen Gegenstand [s. die Deutung Sukeniks Nr. 132]; ferner Reste eines Tierkreises u. stark verstümmelte Inschr. Nach Zschr. atl. W. 1933 S. 275. [133]

**M. Avi-Jonah**, *Mosaic Pavements in Palestine* (ebd. 2 (1932) 136—181; 3 [1933] 26—47; 49—73]. Übersichtl. Katalog der einzelnen bisher gef. Mosaikfußböden, nach Orten angelegt u. mit kurzer Klassifikation der Funde. [134]

**Rachel Wischnitzer**, *La catacombe de la villa Tarlonia* (Rev. des Études juives 91 [1931] 102—107). [135]

**A. Marmorstein**, *Jüdische Archäologie u. Theologie* (Zschr. f. ntl. Wiss. 32 [1933] 32—41). Die Katakombenfunde in Rom als Quellen zur Erklärung der rabb. Theologie. Behandelt den Thoraschrein, die Thorarollen, den 7arm. Leuchter, die Gestirne über dem Schrein in ihren Beziehungen zu den Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, von der Bewertung des diesseitigen Lebens usw. Die Gestirne bedeuten, daß die Verstorbenen bei Gott wohnen. Diese Bedeutung hat bes. auch das bisher unerklärte Symbol der zweifelhaften Rübe (= sterbende u. wiedererstehende Pflanze). [136]

**M. Ginsburger**, *La Chaire de Moïse* (Rev. Études juives 90 [1931] 161—5). Anknüpfend an Mt. 23, 2 führt Vf. aus, daß *cathedra Moïsis* nur eine „métaphore pour exprimer l'idée d'avoir succédé à David ou à Moïse“ darstellt, in Wirklichkeit aber ein solcher Mosesstuhl nicht existiert; gegen Strack-Billerbeck, *Das Matth.-Ev.* S. 909. [137]

**L. Finkelstein**, *The Institution of Baptism for Proselytes* (Journ. of Biblical Lit. 52 [1933] 203—211). Im Anschluß an eine Miszelle von S. Zeitlin, ebd. 78 f., in der dieser behauptet, daß die Proselytentaufe nicht vor der Zerstörung des

2. Tempels in Jerusalem nachgewiesen werden könne, weil *Test. Levi* 14,6 auf die Menstrualreinigung zu beziehen sei, geht F. nochmals auf diese Frage ein u. stimmt jenem bei, „that the antiquity of baptism for proselytes cannot be proven by this passage“ (p. 204). „We simply do not know why or how the rite of bathing as a means of conversion became established“ (p. 211). [138]

## Altchristliche Liturgie bis auf Konstantin d. Gr.

Von Odo Casel OSB.

### I Allgemeines.

**Fr. J. Dölger**, *Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien* Bd. IV Heft 1 u. 2 (Münster i. W. 1933). Die beiden Hefte enthalten wieder sehr reiches Material auch zur altchristl. Liturgie. So bespricht der Aufsatz *Christophoros als Ehrentitel für Martyrer und Heilige im christlichen Altertum* (S. 73—80) auch die Bezeichnung der Wasser der Taufe als „christustragend“ (Kyrill v. Jerus., *Procatech.* 15). Für gewöhnlich sind die Martyrer u. Asketen Christophoren. Zu der von D. zitierten Stelle Ps.-Athanasios, *De pass. et cruce Domini* 30 (PG 28, 273 A) von dem *χριστοφόρος ἄνθρωπος ὡς θεὸς ἐπὶ γῆς* weise ich noch hin auf Klemens Alex., *Strom.* VI 104,1 *φῶς ἠνωμένον ψυχῇ δι' ἀγάπης ἀδιαστάτου, θεοφορούσης καὶ θεοφορούμενης* und VII 82,2 *θεὸς ἄρα ὁ γνωστὸς καὶ ἤδη ἄγιος, θεοφορῶν καὶ θεοφορούμενος*.

*Die Blutsalbung des Soldaten mit der Lanze im Passionsspiel Christus patiens* (81—94). Zur Erklärung des Vs. 1093 f., wonach der Soldat sich mit dem Blute Christi das Haupt salbt, geht D. auf die Salbung mit Martyrerblut ein, wie sie mehrere Martyrien berichten. Eine Beziehung zur Eucharistiesalbung liegt nicht vor.

*Der Ausschluß der Besessenen (Epileptiker) von Oblation und Kommunion nach der Synode von Elvira* (110—29). Die Annahme der Oblation u. ihre Darbringung am Altare unter Nennung des Namens des Opfernden war schon im 3. Jh. die äußere Bestätigung der Zugehörigkeit zur Gemeinde. *Communicare* = in Gemeinschaft stehen, auch = *pax*. Wer nicht offerieren darf, darf auch nicht kommunizieren (die Kommunion empfangen). Vgl. das *χωρὶς προσφορᾶς* des Konzils von Nikaia und des von Ankyra (314) für die Büßer, die noch nicht offerieren u. kommunizieren dürfen; dieses, das *τέλειον*, empfangen sie erst später. Der can. 29 von Elvira bestimmt dasselbe für die Besessenen, wie es auch im syr. Osten Brauch war. Nach can. 37 können Besessene in Todesgefahr die Taufe, u. wenn sie schon getauft sind, die Kommunion empfangen. Die getauften Besessenen waren beim Gebete von den Gläubigen getrennt, durften auch nicht in der Versammlung die Lampen anzünden, auch nicht die Euch. empfangen. In Alexandria jedoch durften sie am Sonntag kommunizieren, wenn nicht Gefahr bestand, daß sie das Mysterium ausplauderten (Timotheus v. Alex., *Resp. canon.*). Cassian, *Collat.* VII 30 tritt sogar für ihre tägl. Kommunion ein. Vielleicht unter dem Einfluß Cassians gestattete das Arausicanum I can. 14 die K. den Energumenen, die zuweilen in eigenen Räumen der Basiliken untergebracht wurden; vgl. die *Statuta ecclesiae antiqua* can. 90—2, wonach die Exorzisten den Energ. täglich die Hände auflegen u. für ihre Nahrung sorgen sollen; die Energ. wohnen im *exorcisterium*. Zur Handauflegung u. Ölsalbung tritt nach den ägypt. Mönchen u. dem Arausicanum die Euch. als Heilmittel für die Besessenen. — Der folg. Abschnitt *Der Ausschluß der Bes. von Oblation u. Kommunion nach seinen kultur- u. religionsgeschichtlichen Grundlagen untersucht* (130—7) findet den Grund in der allgemeinen Scheu vor dem Fallsüchtigen, mit dem man

nicht zusammen essen wollte, der schon in der heidn. Antike kultisch unrein war, dazu kam die Furcht, die Euch. durch den Epileptiker den Dämonen zu übergeben.

*Die Eingliederung des Taufsymbols in den Taufvollzug nach den Schriften Tertullians.* Zu *Tert., De bapt.* 2, 1 (138—46). Die Worte *inter pauca verba tinctus* sind von der zeitlichen Umrahmung des Taufakts durch die Tauffragen zu verstehen; der Täufling antwortete *Credo*. — Echo aus AC 55 bringt noch einige Texte für die Übertragung der Tempelbegrüßung durch Kuß der Schwelle auf das profane Haus. [139]

St. Lösch, *Epistula Claudiana. Der neuentdeckte Brief des Kaisers Claudius vom Jahre 41 n. Chr. und das Urchristentum. Eine exegetisch-historische Untersuchung* (Rottenburg a. N. 1930). Das I. Kp. zeigt, daß Teil III des Briefes nicht urchristl. Missionspredigt in Alexandria zur Zeit des Regierungsantritts des K. Claudius beweist. Das II. handelt über die Bezeichnung der *στάσις, ταραχή, πόλεμος* als eine *κοινή τις τῆς οἰκουμένης νόσος* als hervorgegangen aus der hellenist.-röm. Rechts- u. Verwaltungssprache. Dieselbe Sprache wird nach Kp. III durch den Zusammenhang zwischen antiker *πόλις*-Lehre u. altchristl. *ἐκκλησία*-Idee (*ἐκκλησία, συναγωγή, ecclesia, curia, civitas dei* schließen den Nebensinn einer örtlichen Zusammengehörigkeit nicht aus) schon bei Paulus, dann bes. im I Klem. auf kirchl. Dinge angewandt. [140]

St. Lösch, *Deitas Jesu und Antike Apotheose. Ein Beitrag zur Exegese und Religionsgeschichte* (Rottenburg a. N. 1933). In feinabgewogenen u. vorsichtigen Erörterungen, die durch eine hervorragende Kenntnis der gesamten einschlägigen Literatur gestützt sind, geht Vf. der Frage nach dem Verhältnis zwischen antiker Apotheose u. ntl. u. altkirchl. Christologie nach. Der I. Abschnitt zeigt, daß den ntl. Schriftstellern die Ap. wohl bekannt war. Die Fürstenap. wurde scharf abgelehnt, wie sich aus dem Bericht über Kg. Agrippa I. (Apg. 12, 21—23) ergibt (dabei interessante Angaben über das Festgewand, das vielleicht mit Bildern aus dem Kreise Mithras-Helios-Apollon bestickt war; über das *δημυγορεῖν* zur „Festfeier für des K. Klaudius *σωτηρία*“; über die Akklamationen, wozu vgl. Tacitus, *ann.* 14, 15; Dio Cassius 63, 29 *ἐρὰ φωνῇ, μακάριοι οἱ σοῦ ἀκούοντες*, wozu wiederum zu vgl. Tac., *ann.* 16, 22 *immolare pro principis caelesti voce*, was dem Opfer *pro salute principis* gleichsteht; der Ausdruck *θεοῦ φωνή* der Apg. ist also Ausdruck der Apoth.). Die Anerkennung der hellenist. Herrscherap. ist dem Lukas um 55/62 ebenso fremd wie der ersten christl. Generation um 33/44, also keine Übertragung des Titels *θεός* oder *υἱός θεοῦ* aus dem Herrscherkult auf den Nazarener möglich. Petrus lehnt die Proskynese ab, weil *καὶ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι* (Apg. 10, 25 f.). Die Ap. eines Sterblichen ist unchristl., deshalb kann die dogmat.-liturg. Formel *Ἰησοῦς υἱός θεοῦ* nicht aus dem Hellenismus herübergeholt sein. Ebenso ist die Ablehnung der Ap. Apg. 14, 7—21 durch die Apostel ein Musterbeispiel für die Haltung der ältesten Christen gegenüber der Vergottung eines Wundertäters. Im II. Abschnitt wird der Gegenstoß aus dem Heidentum heraus besprochen: Die Stoa lehnt ab; Augustus läßt nur im Orient die Vergottung seiner Person zu; Tiberius verbietet in dem Brief nach Gythion 15 n. Chr. göttl. Ehrungen für sich selbst; der Erlaß des Germanicus 19 n. Chr. wendet sich gegen *ἰσοθέους ἐκφωνήσεις* der Alexandriner, ebenso der Claudiusbrief (s. Nr. 140) gegen die von dieser, aus ptolemäischer Tradition dazu geneigten Seite angebotenen Ehren. Caligula, Nero, Domitian verlangen sie, aber schließlich mehr aus Politik. Wirkliche Frömmigkeit stand nicht hinter dem Kaiserkult. Auf dieser Grundlage geht der III. Abschnitt zur Prüfung des NT über. Paulus lehrt von Anfang an nicht nur den Messias, sondern auch den Gottessohn; die Linie: jerus. christl. Urgemeinde, Ananias, Pl., duldet kein Zwischenglied einer Entlehnung aus dem Hellenismus, Andererseits standen dem Pl. bes. nahe „die aus des Kaisers Hause“, die den Herrscherkult ablehnten. Phil. 2, 6—11 erklärt jedes andern Proskynese als Blasphemie, da sie Jesus als dem präexistenten Gott u. nicht erst dem Erhöhten u. Kyrios zukommt [Hier scheint mir der Text doch zunächst

die Exhomologese des Kyrios zu besagen, wobei freilich, was Vf. mehr hätte hervorheben können, die Beifügung von *εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς* „in der Herrlichkeit Gottes des Vaters“ (nicht „zur Ehre . . .“) auf *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* zurückverweist]. Präexistenz, metaphys. Gottessohnschaft u. Messianität sind Röm. 1, 1—3 vereint; dem kommt am nächsten I Klem. 16, 2; 32, 2. Indirekte Abwehr der Apoth. Röm. 1, 18—23 (Stoa!). I Tim. 1, 17 preist den *βασιλεὺς ἀφθαρτος*, vgl. Eph. 6, 24. Nur Gott, Christus, der Christ sind *ἀφθαρτοι*, kein bloßer Mensch. Pl. kann die Ap. des Nazareners nicht geschaffen haben. Luk. 1 u. 2 weisen in die allerersten Anfänge judenchristl. Gemeindeüberlieferung. Die Juden lehnten die jungfräul. Geburt als widersinnig ab, erwarteten als Messias einen *ἀνθρώπος ἐξ ἀνθρώπων*; der jüd. Gemeindeglaube konnte also die ntl. Idee nicht hervorbringen. Bei den Synoptikern bezeugen die auf judenchristl. Überlieferung beruhenden Dämonenaussagen den „Sohn Gottes“ (vgl. Mart. Polycarpi 17, 2 *τοῦτον υἱὸν ὄντα τοῦ θεοῦ προσκυνούμεν*); dasselbe Mart. hat 3mal *παῖς* für Jesus, u. zw. in Gebetsformeln; jede andere Proskynese, auch der Martyrer wird abgelehnt). Auch das Petrusbekenntnis Mt. 16, 16 f. geht auf den Gottessohn. Bei der Gerichtsverhandlung wird das Verbrechen Jesu zuerst in der Behauptung der Gottessohnschaft gefunden. Die „johann.“ Stelle Mt. 11, 25b—30; Luk. 10, 21 f. erweist ihre Echtheit durch die hebr. Form. Die Selbstaussagen Jesu bei Joh. wurden von seinen Hörern im Sinne der Gottgleichheit gedeutet u. erweckten gerade dadurch den jüd. Haß; 5, 18 *ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ*, was nach damaligem Sprachgebrauch „gleich im Wesen“ bedeutet, daher den Juden als Blasphemie gilt; vgl. Philon, *Leg. alleg.* I 49 *ἄθεος ὁ νοῦς οἰόμενος ἴσος εἶναι θεῷ*. Die hebr. Denkart des 4. Ev. (u. der Apok.) schließt eine Übernahme der Wesensgleichheit von Vater u. Sohn aus. Es ergibt sich also: „Das Dogma von der Gottheit Jesu ist das treu gehütete Geheimnis der Urgemeinde zu Jerusalem, von Jesus selbst ihr übergeben“ (S. 130). Wenn Vf. zufügt, das Rätselvolle sei nicht die Entstehung des Christus k u l t e s, sondern des G l a u b e n s s a t z e s vom Gottessohn, denn „Das Dogma war das erste, der Kult erst das zweite. Nur große Dogmen schaffen große Liturgien“, so ist hier wohl Kult zu sehr von dem als Lehre aufgefaßten Dogma getrennt. Tatsächlich ist in den Uranfängen religiösen Lebens Glaube u. Kult nicht voneinander zu trennen, u. in diesem Sinne könnte man eher noch sagen: Der Kult ist das Erste u. das (definierte) Dogma das Zweite. [140a

*Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk in Verbindung mit H. W. Beyer, Fr. Büchsel, Fr. Hauck, G. Heinzelmann, J. Jeremias, A. Oepke, H. Rendtorff, J. Schniewind, H. Strathmann u. H.-D. Wendland hg. von P. Althaus u. Joh. Behm. 2. Bd. Apostelgeschichte und Briefe des Apostels Paulus* (Göttingen 1933). In diesem Bd. behandelt H. W. Beyer die Apg., P. Althaus Röm., H.-D. Wendland Kor., H. W. Beyer Gal., H. Rendtorff Eph., Kol. u. Philemon, G. Heinzelmann Phil., A. Oepke Thess. Wenn die Erklärungen auch selbstverständlich nach den Vf. verschieden sind u. auch die theol. Stellung etwas voneinander abweicht, so ist doch der Kommentar als Ganzes ein hervorragendes Werk, auf gründlichstem Studium beruhend u. von religiöser Tiefe u. Wärme belebt, dabei die Fülle der dahinter stehenden wissenschaftl. Arbeit in knappe Form bringend. Kult. Fragen werden zu den betr. Texten oft ausführlicher behandelt, wie zu II Kor. 1, 21 f. (ob aber dort die Taufe gemeint ist?) zu Röm. 6 (wo ich sowohl an der Übers. wie auch an der Erklärung manches ändern würde, der Exkurs über die Taufe u. die antiken Mysterien ist sehr anregend, bedürfte aber m. E. auch noch mancher Klarstellung). Alles in allem wird das Werk jedem auch bei anderer dogmat. Einstellung ein ausgezeichnetes Hilfsmittel des ntl. Studiums sein.

[141

E. Käsemann, *Leib und Leib Christi* (Beiträge zur hist. Theol. 9. Tübingen 1933). Je höher das Interesse an der Kirche steigt, deren Wesenskenntnis die



Voraussetzung für den recht verstandenen kirchl. Kult bildet, desto mehr neigt sich die Forschung dem Begriff des „Leibes Christi“ zu, mit dem Paulus die Ekklesia in ihrem innern Wesen bezeichnet hat. Von Traugott Schmidt, der im Weltkrieg für das Vaterland starb, erschien 1919 eine tüchtige Schrift: *Der Leib Christi. Eine Untersuchung zum urchristl. Gemeindegedanken*. Von kathol. Seite hat Fr. Jürgensmeier, *Der mystische Leib Christi* (Paderborn 1933) die neueren Ergebnisse zusammengestellt, wobei allerdings das Wesen des kirchl. Kultes u. daher auch die letzte Tiefe des myst. Leibes Christi nicht erkannt wurden [s. Nr. 10]. Mit großer Erwartung wendet man sich einem neuen Buche zu, das im Gegensatz zu der weithin herrschenden, auch von Tr. Schmidt vertretenen Erklärung des L. Christus dem griech. Organismusgedanken die wahre Erklärung zu geben verspricht, u. zw. aus der Gnosis. Ähnlich hatte schon H. Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief* (1930) [s. Jb. 10 Nr. 201] gelehrt. K. kommt aus derselben Schule u. bekennt sich zu R. Bultmann u. E. Peterson als seinen Lehrern u. Inspiratoren. Allerdings kann nicht verschwiegen werden, daß die kühn u. oft recht luftig konstruierten Ausführungen K.s nicht selten dieselben Bedenken wecken, wie wir sie zu den Schriften Schliers ausgesprochen haben (s. Jb. 10 Nr. 200 f.). Doch geben wir zunächst kurz den Gedankengang K.s an, soweit die nicht selten unklaren u. daher schwer zu fassenden Darlegungen es gestatten. K. erörtert S. 1—96 den Leibgedanken in der jüd. u. griech. Welt (im folg. L = Leib, LC = Leib Christi). Das von griech. Einflüssen freie AT kennt keinen L-begriff. Die LXX gibt 11 (14) Begriffe mit  $\sigma\omega\mu\alpha$  wieder, ohne daß nur einer vollständig adäquat wäre; hat auch keine eigentliche Anthropologie. *basar* ist die Mensch u. Tier gemeinsame Fleischsubstanz ( $\chi\rho\acute{\omega}\varsigma$  oder  $\sigma\omega\mu\alpha$ ), Träger des individuellen Lebens. Seele u. Leben gehören durch das Blut zum *basar*. „Alles Fleisch“ = alles Leben. *b.* = Person. „Nicht das Mit- u. Gegeneinander von Form u. Stoff gibt die Möglichkeit einer Exposition des atlischen Fleischbegriffes, sondern das Verbundensein von Stoff u. Leben“ (S. 7). Die Teile des Menschen werden als Erscheinungsformen des Lebens gesehen, nicht als Objekte der Anatomie oder Organe eines Organismus. Leben gibt es nur in Bezogenheit auf Gott. Fl. wird erst durch Gott zum Lebewesen. An sich ist das Fl. „Gras“; das Rein-Menschliche. Das Fl. steht nicht bloß unter dem Gotteshandeln, kann auch selbst handeln. Der dem Fl. gesetzte Weg wird durch das Fl. verderbt. Sünde u. Quelle des Fluches ist es, dem Fl. direkt Kraft zuzuschreiben; es verfällt dann dem Tode. In diesem Sinne sind die Heiden = Fl. Das atl. Fl. ist also nicht naturhaft, sondern geschichtlich zu verstehen. Im Spätjudentum dringen zwar griech. Einflüsse ein, aber die Rabbinen halten das Wesentliche fest. Im klass. Griechentum: In der nichtphilosoph. Sprache (Homer) ist  $\sigma\omega\mu\alpha$  „Person“ (auch Leichnam). Die Lebendigkeit ist zwar wesentlich, aber nicht unbedingt erforderlich; deshalb wohl besser das Wort „Körper“ (= K). Bei Platon ist  $\sigma.$  =  $\acute{\alpha}\nu\epsilon\mu\acute{\alpha}\tau\omicron\varsigma$  (Seele  $\acute{\alpha}\nu\epsilon\delta\acute{\epsilon}\varsigma$ ), ein in der Außenwelt vorfindliches Ding. Seine  $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$  ist die Tauglichkeit eines Werkzeugs. Die sinnlich-sichtbare Welt wechselt beständig. Das  $\sigma.$  hat keinen Anteil an der Wahrheit; der Philosoph ist nicht  $\phi\iota\lambda\omicron\sigma\omega\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ . Neben diesem Dualismus erscheint der K auch als Harmonie. Nach Aristoteles gehört er zur Physik. Jedes  $\sigma.$   $\phi\nu\sigma\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$  hat  $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ . Das Lebewesen wird von seinem Wirken aus verstanden. Organismus ist der K, insofern seine Teile zu einer bestimmten Tätigkeit angelegt sind u. das Ganze wiederum  $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\epsilon\omega\varsigma$   $\tau\iota\omega\varsigma$   $\epsilon\upsilon\kappa\epsilon\alpha$  zusammengesetzt ist. Seele ist  $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$  oder  $\epsilon\pi\iota\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$  des K,  $\epsilon\pi\iota\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$   $\eta$   $\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta$   $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$   $\phi\nu\sigma\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$   $\acute{\omicron}\rho\gamma\alpha\kappa\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$ . Seele u. K gehören zusammen; ihre Einheit ist das in actu seiende Leben. Der K ist um der Seele willen da. Die Betrachtung des K als eines durch eine bestimmte Lage im Raum u. eine sinnlich zu erfassende Form sowie eine wissenschaftlich zugängliche Zusammensetzung der Teile charakterisierten Dings, das einen aus vielen Einzelorganen zusammengesetzten Organismus darstellt, ist für das griech. philosoph. Denken vom  $\sigma.$  kennzeichnend; es entspringt einem naturalist. Daseinsverständnis.

Die Stoa setzt die klass. Linie fort, die aber in der Kosmologie einen neuen Horizont erhält. Der Kosmos ist nie „leer“, ebenso wenig der einzelne K. Alle Eigenschaften, Zustände und Tätigkeiten sind K. Auch Gott ist nicht *ἀσώματος*, sondern *σ. καθαρώτατον* = *νοερόν, ἀίδιον πνεῦμα*, das nicht lokalisierbar, sondern überall in seiner vollen Qualität ist; es ist der *διήκων πνευματικός τόνος καὶ συνέχων τὸν κόσμον*, gibt der *ἔλη μορφή* u. *σχῆμα* u. macht sie zum Kosmos. *ἔλη* u. *σ.* gleichen sich einander an, können identisch werden, sofern die Stoa Stoff u. Kraft verbindet. Der „*ὁρισμός*“ ist nun nur insoweit die Bestimmbarkeit der äußeren Form, als diese erfolgt auf Grund der Bestimmbarkeit der zum Körper gehörigen Kraft“. „Nicht Einzelkörper u. seine ihm eignende, ihn konstituierende Kraft, sondern 'kosmischer' Stoff u. 'kosmische' Kraft gehören so zueinander, daß sich aus ihnen auch einzelne K gestalten“ (S. 43). Nach K. Reinhardt machte Poseidonios die Kraft zum Ausgangspunkt des Welt- und K-verständnisses. R. sagt (*Poseid.* S. 347): „Die Beziehung eines Mannigfaltigen auf seine Einheit tritt an Stelle der Beziehung einer Stoff-Form auf ihre pneumatische Durchdringung oder Mischung“. Dies *ἡνωσθαι τὰ πάντα* ist die Sympathie, zunächst die Symphyie von Mikro- und Makrokosmos: *ἐπίγεια* u. *οὐράνια* bestimmen einander. Die Menschen sind zu verstehen als Teile des von der Physis geordneten Alls, werden durch die Sympathie zur Gemeinschaft der Menschen zusammengeschlossen als Glieder eines Leibes: *membra sumus corporis magni* (Seneca, *epist.* 95, 52); *μέλος εἰμὶ τοῦ ἐκ τῶν λογικῶν συστήματος* (Mark Aurel 7, 13). Das ist kein Bild, auch nicht aus dem aristotel. Organismusgedanken zu erklären; vielmehr wird die Verschiedenheit der Einzelwesen letztlich aufgehoben. Die Zweilinigigkeit der späten Stoa setzt die Spannung des klass. Griechentums fort: Wo die Sympathie herrscht, da wird auch der K gewertet; wo aber die *cognatio* aller Vernunftwesen, da wird der K der Vernunft als das Schlechte gegenübergestellt; er ist *ὁργανικόν* gleich dem Beil, nur angewachsen, oder Last, jedenfalls dem Geiste unterstellt. Die tatsächliche Spannung von Stoff u. Geist wurde zu der prinzipiellen. Im Abschnitt III *Der L-gedanke im Synkretismus und in der Gnosis* versteht Vf. unter „Gnosis“ mit Bousset u. Reitzenstein den Synkretismus, in dessen Mittelpunkt der Mythos vom „erlösten Erlöser“ steht, fußt also auf einer recht problematischen Unterlage, zumal da er auch die späten mandäischen Texte bezieht. Vf. sagt selbst, daß diese „Gnosis“ selten rein erhalten ist, sondern sich mit dem hellenist. Synkretismus mannigfaltig vermischt hat. Ihr Weltbild ist entweder mehr dualistisch (Reich des Lichtes u. der Finsternis) oder monistisch (höchster Gott über der Welt = Aion). Der Stoffgedanke herrscht: untere u. göttl. Materie. Die Geschichte wird in Analogie zur Natur verstanden. Für den Aionbegriff ist die Verbindung von Raum, Zeit u. Person charakteristisch. Stoa u. Gnosis unterscheiden sich wie Wissenschaft u. Mythos. Philon steht zwischen Stoa u. Gnosis; schroffer Dualismus; der L ist tierisch u. *κακοδαίμων*, deshalb Askese! Wenn der L als *ἔλη* verstanden wird, ist das gnostisch. In der Gnosis ist der K nicht Organ des Geistes, sondern „besitzt“ den Menschen. Das *σ.* ist Exponent der Materie, diese aber das widergöttl. Prinzip. Mit dem K wird die Welt besiegt. Der Mensch erwartet die Erlösung nicht mehr von einem in sich gegebenen Momente. Das Faktum der „Geschichte“ als das den einzelnen Menschen übergreifende Geschehen, das ihn in die Verbundenheit der Welt stellt, ist nicht mehr abzuweisen. Aber die Geschichte erscheint in naturalist. Verzerrung; als Substanz ist man seiner Welt u. der Himmelswelt verbunden. Die Verbundenheit der Seele mit der Lichtwelt tritt in der myth. Vorstellung vom L des Aion-Urmenschen am deutlichsten hervor. In Indien ist das All der K eines höchsten Gottes. Die pers. Überlieferung spricht vom Urmenschen Gayomard, der geopfert wird, damit aus seinen Teilen die Welt werde. Der menschl. K ist das Ebenbild der Welt. In manich. Schriften sind die 5 Elemente identisch mit den 5 „Gliedern des Weltgottes“ bzw. dem Urmenschen oder der Allseele. Den manich. Fünfgott glaubt Vf. auf Grund von *Acta Thomae* 27,

die vor Mani verfaßt seien, im alten Iran suchen zu sollen. Eine Nachwirkung zeigt bes. Orph. Frg. 168 Kern, wo der Weltgott Zeus als *ἐν δέμας* u. *μέγα σῶμα* beschrieben wird. Die indo-iran. Lehre vom Gott Aion ist von der Gnosis in den Urmensch-Mythos (Urmensch umfaßt alle Seelēn) umgewandelt worden, was durch die gnost. *συνγένεια*-Lehre möglich wurde. Jeder Mensch ist dem Geiste nach mit dem göttl. Logos verwandt, seinem K nach dem Kosmos. Der „wahre“ Mensch ist himmlisch, heilig, rein, Licht, Verstand usw. Die Einheit der himml. Verwandtschaft ist primär die Einheit des ganz konkret als Person vorgestellten Urmenschen mit sich selbst. Die Einzelseele ist ein Teil, der Ganzheit erst im Erlöser erhält. (Die folg. Erklärung der Möglichkeit dieser Identität von Urmensch u. Erlöser, von Urmensch-Erlöser u. Aion, der Einheit des Stamms der Seelen in der himml. Erlöser-Physis zeigt in ihrer Unklarheit bes. deutlich die Gefährlichkeit der hier angewandten Kombinationen.) Der Urmensch-Erlöser wird als Weltenbaum u. kosm. Standbild vorgestellt, was auf das Kreuz übertragen wurde. Der Mythos erscheint in 4facher Form: Das σ.-κεφαλή-schema ist am klarsten durchgeführt in der Behandlung der Aletheia in der Buchstabenmystik des Markos (Hippolyt, *refut.* VI 44 ff.); vgl. auch die Naassenerpredigt, *Excerpta ex Theod.* 33; 42. Danach steht der Erlöser als Haupt über dem L, während in andern Texten der L im Vordergrund steht (*συνάρθρωσις τοῦ λόγου* im *Corpus Hermet.* XIII: 10 Kräfte oder Glieder bilden den neuen Menschen, was Vf. zu der manich. Vorstellung von den 5 bzw. 10 Gliedern des Weltgottes bzw. der Allseele in Beziehung setzt; zu vgl. auch Porphyrios an Marcella 10: *συνάγοις δ' ἂν καὶ ἐνίοις τὰς ἐμφύτους ἐννοίας καὶ διαφθερόν συγκεχυμένας . . . πειρωμένη*). Eine dritte Modifikation des Mythos geschah durch den gnost. *εἰκόν*-gedanken. Das himml. Abbild der Seele ist zugleich der „Löser“. Diesen Gedanken findet Vf. auch in den *Excerpta ex Theod.* 21 f. u. 35 [wo aber 21, 1 τὸ διαφθέρων σπέρμα nicht mit „zerstreuter Same“ zu übersetzen ist] u. hier wieder Berührungen mit dem „Unbekannten altgnost. Werk“ (ed. Schmidt, *Pistis Sophia* S. 350 ff.), dessen „Verworrenheit“ er mit Hilfe der *Exc.* deuten will, was aber die Klarheit nicht steigert. Eine Zusammenfassung der Entwicklung sieht er im *Pastor Hermae* in der Turmallegorie, wozu er bemerkt: „Der Gottessohn ist also offenbar [1] der höchste Aion, dem 12 Unteraione als *ὀνόματα* u. *δυνάμεις* unterstehen, indem sie ihn zugleich in seiner Gesamtheit konstituieren . . .“ (S. 85 f.). „Mit der *εἰκόν* trägt man zugleich den Gott, der Aion ist. Man ist man selbst, indem man zugleich der Aion selber ist. Und dieses 'Zugleich' wird interpretiert im Gliedergedanken: Als erneuerter Mensch ist man dies so, daß man 'Glie'd' ist. Der Eikon-Gedanke mündet in die Vorstellung vom Riesenleibe des Aion-Urmenschen“ (S. 87). Die Eikon kann auch als Gewand auftreten, das aus den Tugenden besteht. Der Urmensch ist als Eikon Gewand. Der Christus ist für die Gnosis zum „erlösten Erlöser“, zum Urmensch-Erlöser geworden. In seinem L umfaßt er als Aion die Seelenkraft der ganzen Welt; sein als Gewand vorgestellter L ist der „Stamm der Seelen“. In der Gnosis ist also Leiblichkeit die Realität des von außen her „Gehabtwerdens“. Man ist im Erlöser nur Glied; der Mensch versteht sich leidend; die Kosmologie ist an Stelle der Anthropologie getreten, u. zw. in der Bedeutung einer Lehre vom Außerpersönlichen. „Person“ u. Einzelschicksal gibt es für die Gnosis nicht mehr. Die Hoffnung der Befreiung vom L durch die „geschichtl.“ Entwicklung gibt die Mythologie.

Nach diesen, gewiß einen richtigen Kern enthaltenden, aber im einzelnen oft unsicheren, weil auf schwankendem Fundament (vgl. unsere Besprechung von R. Reitzenstein, *Die Vorgeschichte der christl. Taufe*; Jb. 9 Nr. 146) kühn konstruierenden Voruntersuchungen geht Vf. in B zum L-gedanken in der Anthropologie des Paulus über (S. 97—136). *σάρξ* bezeichnet (mit Ausnahme von I Kor. 15, 39) die Erscheinungsweise des menschl. Lebens, das Individualleben der Person, ferner das „Nur-Weltliche“. Die Formel *ἐν σαρκί* läßt sich weder



aus dem Griechentum noch aus dem AT erklären. Fl. u. Geist erscheinen bei Pl. als dem Menschen übergeordnet. „Dieses Nebeneinander von kosmischer Sphäre u. kosmischer Macht war charakteristisch für den bald persönlich, bald unpersönlich vorgestellten gnostischen Aeon. 'Fleisch' ist nach Pl. so etwas wie ein gnostischer Aeon“ (S. 105). Man ist im Aion in der Weise des *κατέχουσιν*. Es liegt bei Pl. ein gnostisch-metaphysischer, 1 Kor. 15,39 ein physiolog. u. dazu ein atl.-geschichtl. Gebrauch von *σάρξ* vor. Der 1. u. 3. Gebrauch sind von Pl. innerlich verbunden: „Welt u. Fleisch sind bei Pl. grundlegend geschichtlich gefaßt; doch veranlassen ihn besondere Gründe, die Geschichtlichkeit von Welt u. Fleisch aus gnostisch-metaphys. Tradition heraus zu umschreiben“ (S. 113). Pl. übernahm die gnost. Metaphysik, weil er hinter ihr eine geschichtl. Fragestellung erkannte: den Aspekt der Verbundenheit von Mensch u. Welt. Fl. ist die „Weltlichkeit“ des Menschen, die nicht nur die Beziehung zu L, Volk, Geschlecht ausmacht, sondern primär dadurch gekennzeichnet ist, daß die Sünde das konkrete „in-der-Welt-sein“ bedeutet. *κατὰ σάρκα* leben heißt sich auf die Weltlichkeit verlassen; Realgrund dafür ist das Sein *ἐν σ.*; jene ist Realität der Sünde, diese Realität der Versuchung. Der Christ ist *ἐν σ.*, aber nicht *κατὰ σ.* Bei den andern fallen beide zusammen. Das Gesetz ist als solches gut, wird aber durch die sündige Weltlichkeit zur Aufforderung, sich auf das eigene Werk zu verlassen. Solche menschl. Weltlichkeit ist tot, weil die Welt nur aus dem Schöpfer lebt. Bei Pl. vereinigen sich also atl. und gnost. Tradition in demselben geschichtl. Interesse: der Klärung der Weltlichkeit des Menschen. — Der Begriff *σῶμα* geht zunächst mit *σάρξ* zusammen, versteht aber den Menschen von einer andern Orientierung aus, als göttliche Schöpfung, Träger göttl. Verheißung; als L ist man vor die Entscheidung für oder wider Gott gestellt. *σ. τῆς ἀμαρτίας* ist der in der Welt stehende Mensch, der durch die Weltlichkeit seine Geschöpflichkeit verdecken läßt. Der L des Christen steht zwischen dem „Sündenleib“ u. dem *σ. πνευματικόν*; er ist sterblich, soweit er versuchlich ist; aber das Sterben des L kann durch die *νέκρωσις* Ἰησοῦ den Stempel charismatischen Leidens annehmen u. die Basis für die Offenbarung des eschatolog. Lebens werden. [Mir unverständlich ist die Deutung von II Kor. 5,1 ff. S. 124.] Für den Begriff *πνεῦμα* bei Pl. will Vf. zuerst die religionsgeschichtl. Hintergründe geben, indem er schreibt: „Der göttliche Geist ist für Paulus eine Kraft, u. zw. eine Wunderkraft, die sich . . . der 'Mana'-Vorstellung einordnet. So sind Geist u. Kraft für Paulus Wechselbegriffe. Die 'Energie' des Geistes erstreckt sich hauptsächlich auf Wunder u. Gnosis, zusammengefaßt in den Charismen, die als solche *πνευματικά* schlechthin sind. Und zwar ist diese Kraft — das eben läßt sie als „Mana“ verstehen — stofflich u. substanzhaft gedacht. So wird die Verbindung zwischen Pneuma u. Sakrament nur von da aus verständlich, daß im Sakrament ein Kraftstrom stofflich in den Menschen dringt . . . Direkt an Zaubervorstellungen grenzt der Gedanke von 1 Kor. 5,4, nach dem der Geist des Paulus u. der Korinther sich mit dem des Herrn zur Bestrafung des Blutschänders vereint . . . Wie in der Stoa durchdringt der Christusgeist die ganze Welt. Und doch entspringt die paulinische Geistvorstellung völlig andern Quellen als die stoische, wie ihr dualistischer, in einem Erlösungssystem verankerter Gegensatz zum Fleische beweist . . . Pneuma ist für Paulus ebenso wie Sarx eine Art 'Aeon' . . . mit der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* fast identisch . . . Der Aeon ist in einem Kraft, Person u. Substanz . . . In den Pneuma-Aeon wird man durch die Taufe hineingestellt, in ihm befestigt durch Abendmahl u. Wortverkündigung . . .“ (S. 125 ff.). Die pl. Ethik ist ein Müssen, die Tugenden sind nicht ein Tun des Menschen, sondern Charismen einer Wunderwelt; die Ethik resultiert aus dem Sakrament, ist „sakramental“. Hier enthüllt sich der Naturalismus des Pl. u. seine Beeinflussung durch den Hellenismus. Das Pn. ist seinem Wesen nach „sakramental“ (wie es die kathol. Exegese gegenüber der protestantisch-idealist. verteidigt hat). Darüber aber darf das „Geschichtliche“



nicht übersehen werden. Das Pn. muß von der Eschatologie aus verstanden werden, ist demnach der Christologie vorbehalten, ist also die Gnade der Endzeit schlechthin, ist Christusgeist u. mit dem Christus als der göttl. Gnade identisch; als der neue Aion begründet es die *καινή διαθήκη* im Gegensatz zum alten Aion des *γράμμα*. Als Aion ist das Pn. die nicht vorfindliche Welt aus Gott, die Schöpfung, die nicht von Gott isoliert werden kann. Ziel des Kampfes gegen die Sarx ist das *σ. πνευματικόν*, die endgültige Befreiung des L zu seinem eigentlichen Sein, zu der es nicht durch immanente Entwicklung, sondern durch *ἀνάστασις* kommt: In der Taufe stirbt der alte, entsteht der neue Mensch, wobei von einer Kontinuität des Ichs nicht geredet werden kann. Wenn I Kor. 15, 35 ff. dem widerspricht, so handelt es sich um „einen mißglückten Vorstoß apologetischer Art“. Bei dieser Gelegenheit spricht Vf. auch von einer „zweiten Eschatologie“, da schon im Pn. die Esch. hereingebrochen sei. — Wenn Vf. so in Pl. selbst Unstimmigkeiten feststellt, so weist das wohl eher auf Übertreibungen seines eigenen Systems hin. Es ist gewiß sehr wertvoll, wenn er gegenüber den modernen „Vergeistigungen“ auf die konkrete Objektivität des pl. Pn. den Finger legt; aber man kann auch nach dieser Seite hin zu weit gehen. Das wirklich „Pneumatische“ bei Pl. kommt dabei zu kurz, u. deshalb kann Vf. ganz gegen das innerste Wesen des NT das christl. Pn. mit dem „Mana“ auf eine Stufe stellen, von „stofflich“ u. „Zauber“ reden, wo doch die Gegenwart der Gotteskraft u. damit Gottes selbst gemeint ist. Mag die christl. Auffassung in der Gnosis derart materialisiert worden sein, so gilt das nicht für das Urchristentum. Gewiß vermitteln die Sakramente eine objektive göttl. Gnadenkraft, die nicht vom Willen des Menschen abhängt, aber sie zwingen den Menschen nicht; neben dem Sakrament steht deshalb bei Pl. immer die ethische Mahnung. Von einer Vernichtung des Individuums kann daher nicht geredet werden. Doch bleibt die entschiedene Betonung der Gottestat am Menschen durch den Vf. wertvoll.

Teil C behandelt nunmehr die Vorstellung vom LC (S. 137—186). Vf. geht von den „Deuteropaulinen“, d. h. nach ihm Eph. u. Kol., aus. Für Eph. hat nach ihm Schlier (s. oben) den Nachweis erbracht, daß den Aussagen über die Kirche der gnost. Anthropos-Mythus zugrunde liegt; Kol. hat denselben Mythus in anderer Gestalt: Christus steht im Vordergrund, u. das Verhältnis der einzelnen Christen zu ihm wird betrachtet [vgl. aber Kol. 1, 18; 3, 15!]. Die Taufe wird im Kol. als Beschneidung verstanden, wobei das „Ausziehen der Mächte u. Gewalten“ (2, 15) der zentrale Vorgang in Kreuz u. Taufe sei; denn da durch gebe es eine *ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός* für die Gläubigen u. ein *λέγειν τὸ μέσottoιχον τοῦ φραγμοῦ* in Christi Sarx, was Vf. mit Schlier als „dämonische Grenzmauer“ erklärt [vgl. dazu Jb. 10 Nr. 201]. Ja er schließt weiter, daß der L des „Alten Menschen“ ursprünglich in der Gnosis der *φραγμός* gewesen sein dürfte, daß die Sarx als Materie in der Gnosis, als sündeverfallene Weltlichkeit in pl. Kreisen der *φραγμός* ist; sie, den „bösen Aion“, die substantielle Feindschaft, habe der Christus am Kreuze getötet u. aufgelöst, u. zw. zugleich an sich, seinen Gläubigen u. der Welt; er habe die Einheit des L-gewandes von den Mächten u. Gewalten abgestreift u. so sich u. den Seinen die Himmelfahrt ermöglicht. Das Kreuz sei daher in den Dtpl. nur Station der Himmelfahrt des Urmenschen u. dasselbe sei die Taufe für die Gläubigen. Sie sei Leben u. Auferstehung, sofern sie Himmelfahrt ist; dies stehe im „schroffen Gegensatz“ zum echten Pl., dessen Verkündigung durch Kreuz u. Auferstehung bestimmt sei u. bei dem der eschatolog. Vorbehalt stets über dem „Leben“ der Christen hange, während die Dtpl. in der Himmelfahrt des Christus u. der Taufe der Gläubigen die Konstituierung des LC sehe; die Pistis sei hier keine Erwartung, sondern „in gewisser Weise der himmlische, zur Herrlichkeit gelangte Christus-Aion selber“ (S. 143). Bei Pl. aber verteilten sich Kreuz u. Auferstehung; der Christus hat u. ist die letztere; die Kirche hat nur das Kreuz, in ihm glaubend die Auferstehung. Die Kol. 3, 11 verkündete „geradezu physische Vernichtung aller

Unterschiede in der Taufe durch die Einheit des Himmelsleibes“ kläre sich nur von der gnost. *συγγένεια*-Lehre aus. — Die ganze Darlegung zeigt wieder die charakteristische Übertreibung gewisser richtiger Einsichten u. die Vergrößerung pl. Theologie. Nach Eph. 2, 1 ff. ist die Sünde die Trennung von Gott, die Christus beseitigte, indem er die Sünde auf sein Fleisch nahm u. durch die Tötung des „Sündenfleisches“ im Gehorsamstode des Kreuzes tilgte; daß aber die Erlösung genau wie beim „echten“ Pl. noch unter Vorbehalt steht, zeigen die Imperative Eph. 4 u. 5; Kol. 3, 1 ff. deutlich genug. Auferstehung u. Himmelfahrt sind nur 2 Seiten derselben Sache; das Kreuz ist nicht bloß eine Station der letzteren, sondern in beiden Formen der entscheidende Umbruch von der Sünde zum Gottesgehorsam. Die Taufe ist sakramentale Teilnahme am Tode Christi (Kol. 2, 12) u. erst dadurch Hinführung zum neuen Leben, das je nachdem mit Teilnahme an der Auferstehung oder an dem Sitzen zur Rechten des Vaters bezeichnet werden kann. Erst nachdem Christus die Sünde getilgt hat, hat er den bösen Engelmächten ihre Macht genommen, wie Kol. 2, 15 schon durch die Reihenfolge zeigt; dies ist also nicht das Primäre. Die Einheit der Gläubigen aber besteht im Pneuma des einen LC und nicht in der Aufhebung aller natürlichen Unterschiede. — Vf. führt allerdings die Dinge noch weiter, indem er neben der sakram. Linienführung noch eine andere sieht, wonach charismat. Heilsträger die Kirche erbauen, deren Tätigkeit eng an die Logosverkündung gekettet u. von einem eschatolog. Ausblick begleitet sei. „Und diese Linie hebt sich scharf von der sakr. ab: Während das Sakrament unmittelbar u. allgemein den LC erbaut, so daß er nun erbaut ist u. die Gläubigen mit Christus im Himmel sind, schalten sich vom Charisma her zwischen Haupt und Leib einzelne besonders Erwählte u. Begnadete ein, die das im Sakrament bereits vollzogene 'Mysterium' erst dem Reich des Leibes u. der Äonenwelt enthüllen. Im Logos der Charismatiker wird also in gewisser Weise das christologische Geschehen des Sakramentes erneuert. Das tut sich auch darin kund, daß mit dem Logos der Charismatiker aufs neue das 'Christusleiden' für die Kirche verbunden ist . . . Denn dieses 'Christusleiden' von Kol. 1, 24 geht nicht auf das allgemeine Mitleiden u. Mitsterben mit Christus . . . erhalten ihr Verständnis allein aus dem besonderen Charakter des charismatischen Apostolats, das ein stellvertretendes Erfüllen der *υπερέμματα* Christi ist u. den Heilsplan Gottes durch eine *πλήρωσις* des Logos vollendet. Der Kirche bzw. der Äonenwelt 'fehlt' noch eine 'Erkenntnis', die vorläufig nur auserwählten Gliedern des Christusleibes zuteil ward, nämlich den Charismatikern u. Aposteln“ (S. 146 f.). Es genügt, solche Sätze zu zitieren, um zu zeigen, wie die einfachen u. tiefen Lehren des Apostels durch unnötige Konstruktionen vernebelt werden. Zu der Lehre von der *οικονομία τοῦ μυστηρίου*, die dem Apostel anvertraut ist (Eph. 3, 9), gehört doch auch das Sakrament; wie soll also ein „scharfer“ Schnitt zwischen den beiden Linien sein? Übrigens hat auch die sakr. Linie, wie oben schon gezeigt wurde, ihre eschatolog. Seite. Nirgends steht, daß der Kirche noch eine Erkenntnis fehle; vielmehr wird nun den Engelmächten *διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡ πολυποικίλος σοφία τοῦ θεοῦ* kund (Eph. 3, 10). Kol. 1, 24 ist durch O. Schmitz längst richtig erklärt. — Nach der weiteren Darlegung des Vf. ist der *ἔσω* bzw. *νέος ἄνθρωπος* Eph. 3, 16; Kol. 3, 10 nicht als griech. anthropolog. Bezeichnung zu verstehen, sondern nach der Gnosis Christus selbst, u. zw. als weltumspannender Aion zugleich wie als „innerer Mensch“; denn die Eikon ist zugleich das himmlische Selbst wie der erlöste „innere Mensch“. Nun ist es durchaus richtig, daß der „innere Mensch“ bei Pl. der neue Christusmensch ist, der durch den Glauben u. das Mysterium Christo eingegliedert ist. Aber das ist weit entfernt von dem „erlösten Erlöser“ der Gnosis. Sehr gut sagt H.-D. Wendland im *Neuen Göttinger Bibelwerk* (1933) zu II Kor. 5, 1—10 (S. 112): „Dann aber ist auch die Frage entschieden, ob bei Pl. neben seiner jüdischen Hoffnungslehre (Gericht, Auferstehung) eine hellenistisch-mystische (Auf-

stieg der Seele in den Himmel nach dem Tode) zu finden sei. Pl. denkt zwar nicht einfach in der jüdischen Anschauung fort; denn er denkt sie von Christus aus um . . . Andererseits aber ist die mystische Anschauung vom Aufstieg der Seele bei ihm nicht zu finden. Auch aus seinem Glauben an das schon gegenwärtige In-Christus-Sein hat er eine solche Folgerung nicht gezogen. Die innerzeitliche Christus-Gemeinschaft bedarf erst noch der endzeitlichen Vollendung.“ Was Wendland hier sagt, gilt erst recht von den gnost. Ideen. Selbst wenn Pl. gnost. Formulierungen zur Aussprache seiner Lehre benutzt hätte (was aber besser bewiesen werden müßte, als es bisher geschehen ist), so hätte er sie „von Christus aus umgedacht“. — Im folg. vertritt Vf. die an ihn zuerst durch E. Peterson herangetretene These, daß die Agape Kol. 3, 14 „selbst der die Tugenden zusammenfassende Aion“ ist (S. 151), so wie die *ἀρετὴ θεοῦ* nach Kol. 3, 6 ff. u. Röm. 1, 18 ff. alle Laster als Aion zusammenfasse. — Aber der Zorn Gottes ist doch keine Zusammenfassung von Lastern, u. diese sind menschl. Eigenschaften, genau wie die Tugenden (womit natürlich nicht geleugnet wird, daß die Agape auf der Gabe des Pneumas beruht). Man muß eben zwischen der ungeschaffenen göttl. Agape, die sich dem Menschen mitteilt, und der auf Grund dieser Teilnahme im Menschen entstehenden Tugend unterscheiden, wie Pl. zuweilen selbst vom Pneuma als einer menschl. Tugend spricht (II Kor. 6, 6 in einer Tugendreihe: *ἐν ὑπομονῇ πολλῇ . . . ἐν ἀγνότητι, ἐν γνώσει, ἐν μακροθυμίᾳ, ἐν χρηστότητι, ἐν πνεύματι ἀγίῳ, ἐν ἀγάπῃ ἀνυποκρίτῳ* . . . Wenn Pneuma und Agape hier „Aionen“ sind, dann auch Geduld, Güte, Keuschheit usw.). Nach der eben gegebenen Erklärung deuten sich die vom Vf. beigebrachten Texte ohne weiteres. Es ist auch nicht nötig zu sagen, daß „die im frühen Christentum ja auch Agape genannte Eucharistie die Agape als Aion konstituiere“ (S. 155), u. daß erst dieser sakram. Hintergrund es klarmache, wie es in den Dtpl. zu dem Agape-Aion habe kommen können. Tatsächlich ist die Sache nüchterner u. wirklicher: Die Euch. (auch Agape genannt, weil mit dem Liebesmahl verbunden u. Ausdruck der Liebe) konstituiert den myst. LC durch den Empfang des eucharist. LC: *εἷς ἄρτος, ἐν σώμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν: οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχομεν* (I Kor. 10, 17). Aus allem ergibt sich, daß die Dtpl. keineswegs nur von der Gnosis aus erklärt werden können u. daher müssen. Richtige Sätze finden sich S. 156: Man hat Christus nur in der Kirche; diese ist eine himml. Größe u. zugleich die eine, in Sakrament u. Charisma sichtbar werdende Kirche. Zu dieser Erkenntnis aber bedarf es nicht der Gnosis; sie beruht auf der pl. Christologie von dem menschengewordenen Gottessohn, dem „Sohne der Agape“ Gottes, der da „ist das Bild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene aller Schöpfung; denn in ihm wurde alles geschaffen . . . u. er ist das Haupt des Leibes, der Ekklesia. Er ist der Urbeginn, Erstgeborener von den Toten, damit er in allem den Primat habe . . .“ Er hat durch sein Blut „in dem Leibe seines Fleisches durch den Tod“ alles in Frieden geeint usw. (Kol. 1, 13 ff.) Diese Darlegung zeigt, wie sehr die Lehre vom LC mit der Menschwerdung des Sohnes Gottes zusammenhängt, was bei einer Ableitung von der Gnosis ganz unmöglich wäre. Doch darüber weiter unten! — Auch in den (nach dem Vf.) echten Paulinen findet sich (gegen Schlier) gnost. Beeinflussung, allerdings auch, wie Vf. zugibt, der Organismusgedanke (Röm. 12, 4; I Kor. 12, 14—21), also griech.-stoisches Erbe, aber so, daß von da aus weder der Gedankengang von I Kor. 12—14 noch das Verhältnis des LC zur pl. Anthropologie, zum Sakrament u. zur Christologie erhelle; es handelt sich um „eine Hilfslinie“ (S. 171). Dagegen erscheint nach dem Vf. Phil. 2, 6 ff. der gnost. *ἄνθρωπος τέλειος*, der das All umspannende Anthropos, dem alles zum Gehorsam verpflichtet ist. Tatsächlich spricht aber doch Pl. von dem geschichtl. Menschen Jesus, den Gott erhöht hat; ihm, nicht dem „Anthropos“, gilt die Exhomologese als Kyrios. Damit fallen m. E. auch die folg., oft sehr schwer faßbaren Darlegungen. Wir behandeln noch das S. 174 ff. über Herren-



mahl u. LC Gesagte. „Das Herrenmahl als Agape konstituiert zugleich den Agape-Aion bzw. das mit diesem identische *σῶμα Χριστοῦ*“ (S. 177). Nun ist bei Pl. Agape nie die Bezeichnung für die Eucharistie, wohl aber *κοινωνία*, was vorher als ein Eingehen des Aions Pneuma-Christus in den Menschen, als ein dem Herrn Verfallen erklärt wird, obwohl doch nicht der Aion, sondern der Leib u. das Blut des gekreuzigten u. dann zum Pneuma erhobenen Gottmenschen der Inhalt des Sakr. ist. In noch offenerem Gegensatz zu den ausdrücklichen Worten Pauli steht es, wenn es S. 178 heißt: „Die Feier des Herrenmahles ist weiter als *ἀνάμνησις* bezeichnet. Damit ist nicht gemeint die Erinnerung an Jesu Tod; auch wird das Sakrament hier nicht etwa mit antiken Totengedächtnismahlen in Verbindung gebracht.“ Pl. selbst erläuterte *ἀ.* durch *καταγγέλλειν* = Proklamieren. „Es ist die 'Proklamation' der mit Jesu Himmelfahrt verbundenen 'Inthronisation' als Kyrios. Indem die Christengemeinde im Herrenmahl als Christusleib konstituiert wird, proklamiert sie durch ihre Realität . . . feierlich die Neuordnung des Lebens durch Gott in Jesus Christus für die Welt. Die Christen sind gleichsam Herolde der neuen Heilsordnung u. des Kyrios Jesus. Ihm gelten ihre Akklamationen, weil er im Herrenmahl seinen Aion erscheinen läßt. Das Herrenmahl wird zur Epiphanie; wie einer solchen Akklamation u. Enthusiasmus korrespondieren, so also auch der Eucharistie. Von hier aus muß nun auch der Begriff *ἀνάμνησις* verstanden werden.“ Dazu halte man I Kor. 11, 23 ff., wo das gerade Gegenteil steht, vor allem Vs. 26 *τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε*. Pl. argumentiert in dem ganzen Abschnitt aus dem ungeheuern Ernst der Todesfeier des Herrn, also gerade nicht aus seiner Verherrlichung. Die *ἀ.* ist das Kultgedächtnis des Todes Christi, sein Todesmysterium; deshalb macht sich, wer unwürdig daran teilhat, schuldig am Tode des Herrn (Vs. 29). Nach solchen Interpretationskünsten verblüffen einen nicht mehr Sätze wie die folg.: „Vom himmlischen Sein der Kirche ist (bei Pl.) nicht mehr die Rede. Mit der Präzisierung ihrer Sphäre als kultisch-sakramental sind die noch grob mythischen Aussagen der Dtpl. 'vergeschichtlich'“ (S. 180). Das kann man doch nur sagen, wenn man zuerst die „Dtpl.“ mythisiert hat. Wie oben bemerkt, deuten allein die Imperative von Eph. u. Kol. schon auf die Möglichkeit, daß das „in Christus sein“ ein „im Fleische sein“ nicht ausschließt; Pl. u. die „Dtpl.“ stimmen also auch hier völlig überein. Falsch ist es, wenn es S. 182 heißt, Pl. könne „das Sakr. nur voraussetzen, ohne es doch selbst zu vollziehen“. Nach I Kor. 1, 14–16 hat Pl. getauft! Von der „Spannung zwischen Sakr. u. Wort, Sakr. u. Charisma“, die „im Apostolat des Pl.“ „aufs schärfste in Erscheinung“ trete, ist tatsächlich nichts zu merken. Eine Übertreibung richtiger Erkenntnisse beschließt das Buch: „In Christus“ bedeutet für Pl. „in der Kirche“. „Das besagt für den Christus wie für den Menschen, daß wie der 'historische Jesus' für Pl. eine unvollziehbare Vorstellung ist, so auch die einzelnen Glieder individuell gesehen gar nichts bedeuten.“ Gewiß kennt Pl. Christus u. die Christen nicht mehr *κατὰ σάρκα* (II Kor. 5, 16); aber das besagt nicht eine Vernichtung u. Unvollziehbarkeit der Individualität, sondern deren Einordnung in eine höhere Daseinsform, auf die allein es ankommt. Richtiger S. 184: „Christus ist die Erfüllung der Zeiten u. steht Adam gegenüber als die eschatologische Neuschöpfung. Das *ἐν Χριστῷ* bedeutet als 'im Geiste' das Stehen in Gottes Neuschöpfung, das selber neue Schöpfung ist.“ Richtig verstanden werden können auch die Sätze S. 185: „Wie die Kirche die Konkretion des mit ihr identischen Christus ist, so kann sie gerade deshalb nicht von ihm gelöst werden. Sie ist nicht u. nie seine 'Stellvertreterin'; nur im Christus u. seinem Pneuma bleiben die Christen Kirche. Pl. bestimmt so das Wesen der Kirche ganz scharf vom Kulte her als dem Orte, wo Gottes Pneuma in Sakrament u. charismatischer Predigt sich immer neu offenbart. So nur, in ihrer dauernden Gebundenheit an den Kult als die Stätte immer neuer Epiphanie des Christus, bleibt die Kirche 'neue Welt'. In diesem an den Christus Gebundensein u. Gebunden-



bleiben ist die Kirche das Reich der Agape . . . Die Kirche . . . wird weltweit in der Agape, die nun alles Leben versteht aus seinem Charisma heraus, d. h. aus seiner Gliedschaft in der göttlichen Schöpfung. Wo immer Pl. den gnostischen Aion-Begriff aufnimmt, da tut er es, um den Schöpfungsgedanken herauszustellen, sei es nun in seiner Verkehrung durch die Sarx, sei es in seiner Eigentlichkeit als Pneuma, Kirche, Christus, Agape. Im Schöpfungsgedanken werden 'Welt' u. Kirche miteinander identifiziert. Denn die Kirche ist die Welt, sofern sie in Christus dorthin zurückgestellt wurde, wovon sie in Adam gefallen war . . ."

Diese Schlußsätze zeigen, daß dem Vf. eine große Konzeption vor Augen stand, die er nur mit Hilfe der Gnosis glaubte aus Pl. herauslesen zu können. Aber selbst abgesehen davon, daß die vorchristl. Gnosis noch eine sehr unbekannte Größe ist, ferner daß unsere Quellen für ihre Erschließung zeitlich nach Pl. liegen, fragt es sich, ob es überhaupt angebracht erscheint, dorthin Licht für Pl. zu beziehen. Ich habe schon Jb. 10 Nr. 201 darauf hingewiesen, daß neben dem gnost. Nebel die ntl. Gedankenwelt sich als klar umrissen u. lichtvoll erweist. Das hängt zusammen mit dem Aufbau der christl. Lehre auf der geschichtl. Erscheinung Jesu von Nazareth, auf der wirklichen Menschwerdung des Sohnes Gottes, auf dem Hinabsteigen des sündenlosen Erlösers in die Welt der Sünde usw. — alles Dinge, die die Gnosis leugnet. Für die Lehre vom LC müßte man doch wohl zunächst den wirklichen, wenn auch durch die Auferstehung pneumatisch gewordenen LC heranziehen. Wenn Pl. Christus auch nicht mehr „nach dem Fleische“ kennt, so ist damit keineswegs gesagt, daß er nur einen mythischen Aion Christus kenne (vgl. dazu etwa H.-D. Wendland a. a. O. zu II Kor. 5, 14—6, 2). Dasselbe aber gilt von dem LC. Es ist zunächst der reale LC gemeint, der freilich durch das Pneuma verklärt ist. Deshalb auch die reale Gegenwart des LC in der Eucharistie, die ja ihrerseits den (mystischen) LC aufbaut; vgl. I Kor. 10, 16 f. *τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν; διὲς ἄρτος, ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἔσμεν . . .* (dazu 11, 24 ff. *τοῦτό μοῦ ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* usw.). Aus dem Genusse dieses LC baut sich der LC = Kirche auf. Ferner gehört m. E. zu der Lehre vom LC die vom Vf. gänzlich unberücksichtigte Idee von der Kirche als Braut u. Gattin Christi. Denn für Pl. steht im Anschluß an Gen. 2, 24 die Weibidee in engster Verbindung mit der L-idee. Man lese I Kor. 6, 13 ff. *τὸ δὲ σῶμα οὗ τῇ πορνείᾳ ἀλλὰ τῷ κυρίῳ καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι . . . οὐκ οἴδατε διὰ τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐσίν; ἄρας οὖν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ ποιήσω πόρνης μέλη; μὴ γένοιτο. ἢ οὐκ οἴδατε διὰ τὸ κολλώμενος τῇ πόρνῃ ἐν σῶμά ἐστιν; ἔσονται γάρ, φησὶν, οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν . . .* Das Weib wird zum L des Mannes (vgl. auch 7, 4). Wenn hier der einzelne Christ, u. zw. seinem wirklichen L nach, ein L (und ein Pneuma) mit Christus wird, so gilt das gleiche von der Ekklesia. Diese Auffassung steht klar Eph. 5, 22 ff. *ἄνθρωπος κεφαλὴ τῆς γυναικὸς* (diese also des Mannes L) *ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος* (Hier wird also die Parallele ausdrücklich ausgesprochen: Weib u. Kirche sind L; die Kirche ist als Weib Christi sein L). Nach weiteren Ausführungen über das Weibverhältnis der Kirche zu Christus heißt es: *οὕτως ὁφείλουσιν καὶ οἱ ἄνθρωποι ἀγαπᾶν τὰς ἐαυτῶν γυναῖκας ὡς τὰ ἐαυτῶν σώματα, ὁ ἀγαπᾶν τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἑαυτὸν ἀγαπᾷ: οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμισήσεν, ἀλλὰ ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν, διὰ μέλη ἐσμέν τοῦ σώματος αὐτοῦ. ἀπὸ τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν . . .* Das Weib ist also Fleisch u. L. des Mannes, so sehr, daß es geradezu identisch mit dem Manne ist u. dieser in ihm sich selbst liebt. Dieses „Mysterium“ aber, d. h. diese über sich selbst hinausweisende Tatsache erfüllt sich, wie Vs. 32 nochmals ausspricht, im höchsten Sinne an Christus u. der Ekklesia. Hier liegt sicher eine Hauptquelle der Idee vom LC,

und diese ist atl., nicht gnostisch! Denn sowohl die Schriftstelle, auf der Pl. aufbaut, wie die Idee der Ehe Gottes mit der hl. Gemeinde sind atl.; sie werden von Pl. in die pneumatische Sphäre Christi emporgehoben. Leibwerdung des Logos, Eucharistie, Ekklesia bilden im NT eine engverbundene Einheit; im Christismysterium wird die durch die Leibesannahme des Sohnes Gottes erlöste, in der Verklärung des LC mitverklärte, durch den eucharist. LC genährte Gemeinde Christi selbst zum Weib u. zum pneumatischen LC. Die hinter der Weib- u. L-idee stehende Wirklichkeit ist die innigste, pneumatisch-physische, aber die Trennung der Kreatur vom Schöpfer nicht aufhebende Einheit zwischen Christus u. der Ekklesia, die aus Haupt u. L oder Bräutigam u. Braut den einen Christus schafft (vgl. I Kor. 12, 12 *οὕτως καὶ ὁ Χριστός*), aber die gegenseitige freie Agape nicht aufhebt, was bei der Brautidee unterstrichen wird. Wenn aber diese Einheit der eigentliche Inhalt des Bildes ist, so ergibt sich, daß Vf. mit Recht die Organismusedee von I Kor. 12, 12 ff. als „Hilfslinie“ bezeichnet, nicht als Grundzug der Lehre. Auch dies wird durch das Brautbild bestätigt, da das Weib nicht organisch L des Mannes wird. Die Soma-idee muß aber unbedingt durch die Pneuma-idee ergänzt werden, wenn nicht das Bild vom LC zu unangebrachten Folgerungen führen soll, wie Pl. es in wunderbar kurze und prägnante Form gebracht hat: *ΕΝ ΣΩΜΑ ΚΑΙ ΕΝ ΠΝΕΥΜΑ* (Eph. 4, 4). Es wäre deshalb zu überlegen, ob man nicht lieber wieder mit den Alten vom pneumatischen L als vom mystischen L sprechen sollte (obwohl auch diese Bezeichnung richtig ist, da „mystisch“ bei den Alten das bedeutet, was hinter der äußeren Erscheinung einen verborgenen göttl. Sinn enthält; doch ist diese Bedeutung uns heute fremd geworden u. daher die Bezeichnung der Kirche als „myst. LC“ leicht mißverständlich). Ich führe eine Stelle des Clemens Alex. an (*Stromata* VII 87,3—88,3); sie zeigt zugleich, wie das Bild vom LC immer neue Verwendungen ermöglichte, so daß Clemens hier die nicht pneumatisch lebenden Christen *ολον σάρκας τοῦ ἁγίου σώματος* nennt. *σῶμα δὲ ἀλληγορεῖται ἢ ἐκκλησία κυρίου, ὁ πνευματικὸς καὶ ἁγιος χορός, ἐξ ὧν οἱ τὸ ὄνομα ἐπικλημένοι μόνον, βιοῦντες δὲ οὐ κατὰ λόγον, σάρκες εἰσὶ. τὸ δὲ σῶμα τοῦτο <τὸ> πνευματικόν, τοιῦτέστιν ἡ ἁγία ἐκκλησία, ὅδ' τῇ πορνείᾳ . . . οἰκειωτέον.* Der Sünder *ἄλλο σῶμα γίνεται οὐχ ἁγιον . . . ὁ δὲ κολλῶμενος τῷ κυρίῳ ἐν πνεύμα <ἐστί>, πνευματικὸν σῶμα* . . . Clemens wendet also das Wort vom pneumatischen L des Einzelmenschen (I Kor. 15, 44) auf die Ekklesia u. den pneumatischen Christen an; durch seinen Hinweis auf I Kor. 6, 16 f. zeigt er zugleich, daß das Wesentliche bei diesem L das beseelende Pneuma ist, nicht die materielle Zugehörigkeit. Wie das eine Lebensprinzip alle Glieder des L zu einer Einheit macht, wie die Liebeskraft Mann u. Weib zu einer Einheit zusammenschließt, so bildet das eine Pneuma Christi den einen L der Ekklesia. Diese Gedanken, verbunden mit der Lehre des Pl. von dem Kyrios als dem Pneuma, würden m. E. genügen, um die pl. Lehre vom LC zu erklären, auch ohne gnost. Einflüsse; vielmehr scheint mir die spätere Gnosis diese Idee vergrößert und in Nebel aufgelöst zu haben, wobei dann wohl ältere vorderasiat. Ideen mitgewirkt haben mögen. Wie weit solche schon zur Zeit des Pl. vorhanden gewesen sein u. dem Apostel Material für seine Formulierungen geliefert haben mögen, müßte wohl noch genauer untersucht werden. Verdienstlich an dem vorlieg. Buche ist jedenfalls die Zurückdrängung des griech. Organismusedankens aus der pl. Lehre vom LC. Es hat dadurch einer tieferen Erfassung dieser grundlegenden Idee die Wege gebahnt. Aber die eigentliche Lösung der Frage scheint mir nicht in der Gnosis zu liegen, sondern in den oben angedeuteten Gedankengängen, die aus dem Wesen der pl. Theologie u. des Christentums hervorgehen, in deren Mittelpunkt ja die Einheit Christus-Ekklesia steht. Neben der Darstellung der vollkommenen Einheit soll das Bild vom L u. das von Pl. wohl zur notwendigen Ergänzung daneben gebrauchte von der Ehe die Verbindung zwischen Christus u. der Kirche als eine

Lebensgemeinschaft der Tat kennzeichnen, was ebenfalls bei dem gnost. Riesenkörper sehr zurücktritt, aber auch neueren Darstellungen des LC gegenüber, die das Statische einseitig ausbauen, betont werden müßte. Dann käme auch die wesenhafte Betätigung des LC im Mysterium (des Kultes) mehr zu ihrem Rechte, auf die doch schon die Eucharistie als LC deutlich hinweist, freilich auch sie nur dann, wenn die Euch. als Opferhandlung d. h. als Mysterienanamnese des Todes Christi (vgl. dazu Jb. 6 S. 113 ff. u. Jb. 8 S. 145 ff.) angesehen wird.

Vgl. zum Ganzen die wertvolle Bespr. von Joh. Schneider, Zschr. f. Kirchengesch. 53 (1934) 348—351, der zwar für Pl. einen gewissen „gnost.“ Hintergrund zugeben will, aber diesen beim Vf. „so in den Vordergrund gerückt“ sieht, „daß dadurch der wahre Sachverhalt zum mindesten verschoben worden ist“. Ähnlich A. Wikenhauser, Theol. Rev. 33 (1934) 265—273. Die Wichtigkeit des Themas für die Liturgie möge es rechtfertigen, wenn das Buch hier ausführlich besprochen wurde u. dabei auf einige Wege zur m. E. richtigeren Lösung hingewiesen wurde. [142]

**Eug. Król**, *Ofiary Starego Zakonu a idea ofiary Krzyża w listach św. Pawła* (Das Opfer im AT und die Kreuzesopferidee bei dem hl. Paulus) (Kraków 1931). Aufgabe des Buches ist, das Verhältnis zwischen der jüd. Tradition über den Opferkultus des AT u. der Lehre des hl. Paulus vom Kreuzesopfer Christi zu schildern. Der I. Teil behandelt die Zeugnisse aus dem AT, den Apokryphen, den Schriften Philons, des Jos. Flavius u. der Rabbinen u. den Evangelien; im II. Tl. folgt eine kritische Analyse der Aussagen des hl. Paulus über diese Opfer; im III. Tl. legt Vf. seine Anschauung über das Verhältnis der pl. Kreuzesopferidee zu den Meinungen der Juden dar, wie auch die Anschauung des Apostels selbst über die Opfer des AT. Wir wollen auf einige Thesen des Vf. hinweisen. Nach dem Vf. ist die Grundidee der atl. Opfer die der Hingebung des Lebens an Gott, um sich mit ihm zu vereinigen. Darauf weist vor allem die Zeremonie der Vergießung des Blutes, des Symbols des Lebens, hin, wie auch die Händeauflegung auf das Opfertier, was das Zeichen der Vereinigung des Menschen mit dem ihn vertretenden Tiere, zwecks Aufopferung, war. Bei dieser Gelegenheit beweist Vf. auch, daß die Anschauungen der Juden über den Opferkultus u. seine Bedeutung im Laufe der Jh. manchen Schwankungen unterlegen sind. Anfangs legte man den ganzen Wert auf die äußere, zeremonielle Seite. Erst die Propheten lenkten diesen Wert auf die „moralische Seite“, indem sie den unter dem Volke verbreiteten Glauben, die Opfer wirkten auf magische Weise, aufs stärkste bekämpfen (S. 18). In den späteren Zeiten kehren manchmal die alten Anschauungen wieder, meist erhält sich jedoch der Glaube, der mit der Lehre der Propheten übereinstimmt. Daher sahen auch die Juden, viele Jh. vor Paulus u. insbes. in seiner Zeit, die Opfer nicht als eine unbedingt notwendige Form der Ehre Gottes an, obwohl sie sie immer in großer Ehre hielten (vgl. S. 55). Paulus kannte (wie Vf. weiter meint) den atl. Opferkultus gut u. zeigte ihm gegenüber, so wie seine Mitbrüder, große Pietät. Er war jedoch nicht „an sich Gegenstand des Interesses des Apostels“ (S. 101). Auch die Idee des Kreuzesopfers Christi ist in ihm nicht unter dem Einflusse der atl. Opfer entstanden. In Pl. gestaltete sich diese leuchtende u. seinen Geist immer mehr beherrschende Idee auf Grund der Offenbarung Christi. Und wenn er in seinen Briefen manche atl. Opferzeremonien erwähnt, so tut er dies, um mit Hilfe der bekannten Vorbilder u. Ideen den eigentlichen Charakter des Todes Christi zu erklären, nämlich als einen Akt der Hingabe des Lebens des Heilandes für die Menschen, um sie mit Gott zu versöhnen. Dies wäre der kurz gefaßte Inhalt des Buches. Für eine genaue Beurteilung ist hier nicht der Platz. Im allg. muß man sagen, daß es große Kenntnisse u. Gründlichkeit mit Klarheit der Bearbeitung verbindet. Jedoch über die Überzeugungskraft mancher Darlegungen könnte man streiten (vgl. die fachmäßige Beurteilung in der Zschr. „Ateneum



kaplańskie“ Nr. 17 [1932] Bd. 29, Heft 3 S. 296—302). Vom liturg. Standpunkt aus hätte man wohl manche Einwendungen gegen den Begriff des Opferkultus. Vf. scheint den wesentlichen Faktor der Akte dieses Kultus in der subjektiven, inneren Gesinnung, in dem moralischen Zustande des Opfernden, zu sehen; er unterschätzt wohl den Wert der objektiven, äußeren, zeremoniellen Handlungen.

M. K. [143

**Jos. Ranft, Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips** (Würzburg 1931). Der Zusammenbruch des Rationalismus hat zu einer größeren Wertschätzung der Überlieferung geführt; man sieht in ihrer Pflege nicht mehr bloße Verarmung u. Erstarrung, sondern erkennt wieder die bereichernde u. belebende Wirkung echter Tradition. Je mehr die Theologie wieder sich als Offenbarungswissenschaft u. nicht als „Spekulation“ empfindet, desto lebendiger wird ihr auch der Traditionsbegriff wieder werden. Wie wichtig dieser gerade für den Kult der Kirche ist, kann hier nicht auseinandergesetzt werden; s. unsre Bemerkungen oben S. 99 ff. Das vorlieg. Buch gibt eine ausgezeichnete Einführung in die Lehre von der Tr. u. zieht zum tieferen Verständnis auch außerchristl. Parallelen sogar aus der chines. Religion u. dem Islam, bes. aber aus dem Judentum u. Hellenismus bei, die zeigen, daß das Verhältnis von Schrift u. Tr. ein allgemeines religionsgesch. Phänomen ist. Bes. aber war der paläst. Mutterboden des Urchristentums wie auch die hellenist. Umwelt durchtränkt von einer ausgebildeten Tr.-Lehre, an die das Urchristentum anknüpfen konnte, wenn es auch in die Technik der Tr. einen neuen Inhalt hineinlegte. Das NT ist ja nicht eigene Gedankenarbeit, sondern Bürgschaft für objektive Ereignisse, die durch Tradenten ursprünglich mündlich weitergegeben werden; dies steht hinter den Begriffen Evangelium (wozu jetzt der Artikel des *Theol. Wb.* z. NT beizuziehen wäre), Paradosis, ein Begriff, den das Judentum aus griech. Mysteriengedanken übernommen hat, Mysterium (hier zeigt sich die Beziehung zum Hellenismus bes. deutlich) u. Zeugnis. Die mündl. Tr. führt zur Entstehung der Glaubensformel (worin Vf. vielleicht etwas zu sehr Seeberg folgt) u. zur schriftl. Niederlegung der Frohbotschaft. Sie ist auch Diakonie u. Paratheke. Auf die ntl. Tr. werden die jüd. Tr.-Grundsätze angewandt, die aber dem Hellenismus aus seiner Religiosität heraus verständlich waren. „Wie der *ἱερός λόγος* u. die *τελετή* sich auf unvordenkliche Überlieferung beriefen, so erscheint das Ev. als neuer *λόγος θεοῦ* u. seine Mysterien als neue *τελετή*, von Anfang der Zeiten an in Gott verborgen, nun aber geoffenbart. Diese neue, aber doch schon uralte Paradosis setzt sich an die Stelle aller falschen Mysterien als *λόγος ἀληθείας*“ (S. 306). Wir können hier leider nur noch auf einige Stellen aufmerksam machen, wo der Zusammenhang von Kult u. Tr. berührt wird: S. 25: Der von Melchior Cano in den *Loci theologici* angedeutete Satz, daß nicht nur der reflexe Gedanke oder ein unentwickelter Gedankeninhalt, sondern auch die relig. Sitte, der kult. Brauch Träger der Tr. sind, wird zuerst von Origenes ausgesprochen. S. 250 f. wird an I Kor. 11, 2 gezeigt, daß um der christl. Wahrheit willen eine Sitten-Tr. festgehalten werden muß. S. 267 Tr. über das letzte Abendmahl (in I Kor. 11, 23 ff. möchte ich wegen des *ἀπὸ τοῦ κυρίου* an einer unmittelbaren Offenbarung des Herrn festhalten, wogegen die liturg. Fassung des Berichtes nichts beweist). — S. 164 Ordination des jüd. Tradenten durch Handauflegung; Ordinationslisten (vgl. bishöfl. Sukzession). Das treffliche Werk ist sehr geeignet, den theolog. Sinn echter Tr. uns nahezubringen.

[144

**H. Preisker, Geist und Leben. Das Telos-Ethos des Urchristentums** (Gütersloh 1933). Das Buch will in klärender Gegenüberstellung des Heiden- u. Judentums die urchristl. Lebenshaltung in ihrer Einheitlichkeit u. ihren Abschattungen darstellen. Kp. I führt aus, daß die urchr. Ethik ihre Dynamik ausschließlich von einem *τέλος*-Glauben, der Eschatologie des Reiches Gottes, empfängt. Das stoische Telos ist ohne Dynamik; die Mysterien sehen ihr Telos in der durch kult. Mittel



zu sichernden Unsterblichkeit; das Judentum will das Reich Gottes durch Gesetzeserfüllung. Das Urchr. besitzt das zukünftige Reich Gottes als schon in Anzeichen gegenwärtig; die „Zeit ist erfüllt“; die Gemeinde handelt aus der in die Zeit hereinbrechenden Wirklichkeit Gottes, steht mitten im Telos-Geschehen; dies ist das einheitl. Motiv (Telos-Ethos). Dieses Ethos ist ein neues, aus Glaube u. Taufe hervorgehendes Sein, gebunden an die Persönlichkeit Jesu. Der Kult „muß Möglichkeit u. Wahrheit des Handelns Gottes mit den Menschen sein“ (S. 44). Der urchr. Radikalismus weiß, daß nur die *τέλειοι* sich ganz von der Gottesherrschaft zu höchster Leistung verpflichten lassen; für die andern bleibt die Ethik, die auch vom Willen Gottes bestimmt ist. Paulus hat neben den Sakramenten eth. Imperative; denn jene wirken nicht magisch, sondern sind „eschatologisch-dynamische Zeichen“, die den Menschen an Gott u. nicht Gott an den Menschen binden“ (S. 55). Hier hat die Liebe zur „Dynamik“ den Vf. wohl zu einer Abschwächung der sakram. Wirklichkeit geführt. Überhaupt scheint mir das dynam. Element in dem sonst schönen Buche etwas übertrieben zu sein (Jesus wird S. 162 „rückhaltlos prophetischer Stürmer“ genannt!), so daß dann im Kp. 2 die Anpassungen an die nüchterne Praxis als ein Herabsteigen von dem urchr. Ideal erscheint, was gar nicht angenommen zu werden braucht, wenn das zentrale Motiv, wie auch Vf. immer wieder anerkennt, in Wirkung bleibt. Schön sagt S. 173 vom Kult: „Der Kultus, die Gemeindefeier ist bei Paulus Darstellung des Reiches Gottes u. seiner Einheit, u. darum muß jeder Unterschied dabei vergessen sein, der sonst im Alltag sich nicht einfach beseitigen läßt, weil im Reich Gottes alle irdisch-gegebenen Unterschiede aufgehoben sind.“ Schief ist es wieder, wenn angeblich die Kultusbeamten neben den Kyrios treten; tatsächlich bewahren sie doch dem Kyrios seine Würde (wenn auch der Mißbrauch ihrer Stellung möglich ist). Die Kraft des Urchr., die Vf. so hoch schätzt, wäre doch wahrhaftig gering gewesen, wenn sie schon im ersten Zeitalter derart mit wesensfremden Elementen versetzt worden wäre; im Gegenteil hat sie diese in sich aufgenommen u. erhöht. Das schöne Buch, das im 3. Kp. u. im Schluß das urchr. Ethos zusammenfassend dem jüd. u. hellenist. gegenüberstellt u. in seiner Überlegenheit schildert, hätte durch größere Ausgeglichenheit bedeutend gewonnen. [145]

W. Staerk, Soter. *Die biblische Erlösererwartung als religionsgeschichtliches Problem. Eine biblisch-theologische Untersuchung. 1. Teil: Der biblische Christus* (Beitr. z. Förderung christl. Theologie hg. von Schlatter u. Lütgert, 2. Reihe: Samml. wissenschaftl. Monographien Bd. 31. Gütersloh 1933). St. nimmt, wie das Vorwort sagt, die Frage nach dem Verhältnis der christolog. Vorstellungen des Juden- u. Urchristentums zu den Sotervorstellungen der relig. Umwelt noch einmal auf, um das Recht u. die Grenzen der religionsgesch. Fragestellung klar herauszustellen. Unter den Attributen des Soters finden sich auch solche, die mit myth. Vorstellungen zusammenhängen, die aber notwendige, weil zeitbedingte Formen relig. Rede sind. Die Rel.-gesch. wird so zur Dienerin bibl.-theolog. Exegese. Der I. Teil behandelt die christolog. Prädikationen des AT: Messias-Davidsohn als Paradieseskönig, als Herrscher der Endzeit, als *šaddiq*, als Priester, als *šemah*, als Ebed, als Menschensohn. Die Sotergedanken sind mit dem eschatolog. Aspekt der Weltewende verbunden: neuer Aion des ewigen Friedens, das Paradies kehrt zurück. Vf. unterscheidet (u. trennt m. E. zu sehr) den christozentr. u. theozentr. Grundtyp. Bei jenem steht der persönl. Messias im Mittelpunkt der eschatolog. Hoffnung u. leuchtet in den Farben des „Mythos“, womit sich das geschichtl. Motiv des David redivivus verbindet; Vf. glaubt darin die paradoxe Vermischung einer myth. Urzeitgestalt mit einer Historisierung zu sehen, die schließlich zur Säkularisierung geführt habe. Der 2. Typ prägte sich doppelt aus: entweder in der Loslösung der Messiasgestalt von der Daviddynastie oder der Ablehnung des persönl. Messias u. der Übertragung der „Davidgnaden“ auf Israel, dessen König Gott selbst ist; hinter diesem *‘ebed*

Israel erscheint der „Knecht Gottes“, der Träger des Wortes Gottes, ferner der leidende Kn. G., der Martyrer; „in ihm vollendet sich das große Gotteswunder der Heilszeit: das Mysterium der *via crucis* als schöpferischer Potenz wird sichtbar“ (S. 43). Bei Dan. 7 ist der „Mensch“ das Israel der Endzeit, in Wirklichkeit aber ein persönl. Heilbringer. Teil II zählt als christolog. Prädikationen der außerkanon. jüd. Literatur auf: Der königl., priesterl., prophet. Messias, der „Menschensohn“, der M. als *‘ebed* Gottes. Die Gestalt des Messias-Davidsohn beherrscht nunmehr die christolog. Deutung der Schrift; der priesterl. M. tritt in Gegensatz zum dynastisch-david. Ideal; der prophet. ist nur noch persönl. gefaßt; der M.-*barnaš* tritt stärker heraus u. verbindet sich mit dem *‘ebed* (Jes. 40 ff.), der als persönl. leidender u. sühneschaffender „Knecht Gottes“ gekannt ist. Der III. Teil bespricht die christolog. Würdenamen im NT, u. zw. bei den Synoptikern, Paulus u. Johannes u. in der außerpaul. Verkündigung; alle sind einheitlich auf den Kyrios J. Christus bezogen; dieser geschichtl. Jesus ist die vollendete Offenbarung des Heilandgottes, der Soter, die Erfüllung der Verheißungen des AT; der atl. Erlösungsglaube ist das beherrschende Motiv der ntl. Christologie. Nur „Pneuma“ u. „Soter“ haben keine atl. Vorgeschichte; aber auch „Soter“ weist über die hellenist. Theologie hinaus auf deren Hintergrund, die altoriental. Äonen- u. Erreterlehre. Der eschatolog. Grundton der ntl. Erlösererwartung (Anbruch der Gottesherrschaft) ist das religionsgeschichtlich entscheidende Moment in den christolog. Aussagen; u. da dieses in den weltanschaul. Hintergrund des A u. NT, die das antike myth. Denken beherrschende Weltzeitalterlehre u. den Mythos vom wiederkehrenden Soter, zurückweist, so behandelt der IV. Teil diesen myth. Hintergrund der bibl. Erretererwartung. Ehe aber die beiden Fragen beantwortet werden: Wo in der vorchristl. Rel.-gesch. sind Äonenlehre u. Sotermithos zur Einheit einer kosmologisch-soteriolog. Christologie verbunden, u. gibt es in der altoriental. Weltanschauung eine Parallele zur absoluten (d. h. definitiven) bibl. Eschatologie oder hat diese den bibl. Gottesgedanken zur alleinigen Voraussetzung?, führt Vf. nochmals die bibl. Ausprägung der Motive vor (S. 143—60). Die bibl. christolog. Füllung des Äonenmythos wird in der Verbindung der Vorstellung vom Pleroma der Zeiten mit dem Parusieglouben sichtbar; der Messias ist der *ἐρχόμενος*; vgl. die liturg. Formel Apk. 1, 4 u. 8 u. das urchristl. Gebet *ἐρχου* usw. (Apk. 22, 17 u. 20), ferner die Eucharistie, als Verkündigung des Herrentodes „bis zu seinem Kommen“. Nach S. 152 f. stammt der himmlische „Mensch“ nicht aus dem atl.-jüd. Endzeitglouben. „Der h. ‘M.’, der geheimnisvolle Sohn der Jungfrau, der Paradieseskönig u. Endzeitherrscher auf dem Throne Davids — das alles sind ja Fremdkörper in der Glaubenswelt des AT u. des Judentums, denn diese Gestalten sind ursprünglich nicht Organe des heilschaffenden Handelns Gottes, sondern selbständige Wesenheiten, die im Lichte des Jenseits der Geschichte stehen als Anfänger eines neuen Äons, vom Schicksal zur Stunde an ihren Platz gesetzt.“ Ebenso sei die Zeitalterlehre ein Fremdkörper: „Äonenmythos, d. h. abrollende Welten u. Ewigkeit des Gottesreiches, das *ἐφ’ ἅπας* der Erlösung, wie das NT sagt, schließen sich aus. Das NT löst diesen Widerspruch, . . . weil es eine total andere Christusschau hat auf Grund der einzigartigen Glaubenserfahrung der Jüngergemeinde an dem Zeugnis des lebenden u. an der Kraft des auferstandenen Herrn. Der Christus Jesus, der *μονογενὴς υἱός*, steht vor den Gläubigen in der Hoheit einzigartiger sittlicher Willensgemeinschaft mit dem Vater u. in der Majestät des Lebensfürsten, er steht also seinem Wesen nach ganz u. einheitlich jenseits der Linie des Menschlichen. Er ist nicht „*ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων*“, sondern *ἀπαύγασμα* Gottes, Urbild der Schöpfung. Das aber ist nicht Mythos, sondern Geschichte, reale Gegenwart des Erlösergottes in dem Sohne Jesus Christus, der in Vollmacht redete u. handelte u. in Vollmacht kommen wird zur Aufrichtung der vollen Herrschaft Gottes des Vaters durch den Geist als Prinzip des neuen Lebens unbrochener Gemeinschaft Gottes. Im *πνεῦμα ζωοποιοῦν*, dem Geist des Herrn

Christus, ist die Erlösung schon Wirklichkeit, die Gläubigen harren nur noch in seliger Hoffnung der Vollendung derselben, Röm. 8, 18 ff.“. Das Bild des „Menschen“ im NT betont dessen Niedrigkeit, erstrahlt aber doch im himml. Glanze; die Aussagen über Adam sind jüd. Erbgut im NT, das seinerseits auf den Mythos vom Urmenschen zurückgeht. „Die Erlösung durch den 'Menschen' Christus Jesus ist wesentlich 'Mensch'werdung, *restitutio in integrum*, denn der Christus ist seinem Wesen nach Adam, 'Mensch', d. h. Urmensch, der die Schöpfung zum Urstande zurückbringt in Kraft der ζωή, die er ist u. die er hat“ (S. 160). — Wir haben oben schon angedeutet, daß wir im Lichte des NT die Einheit in den prophet. Aussagen sehen, u. die eben zitierten Worte des Vf. selbst weisen doch in diese Richtung. Wir warten mit Spannung auf die Fortsetzung u. weisen schon jetzt darauf hin, wie wertvoll das Buch dem Liturgiker ist, da es die gesamte Ideenwelt bes. der Epiphanieliturgie vor uns ausbreitet. [146]

**Selma Hirsch**, *Taufe, Versuchung und Verklärung Jesu* (Religionswiss. Stud. hg. von Ebering Heft 1; Berlin 1933). In kühnen, mit dem überlieferten Text sehr frei umspringenden Darlegungen sucht die Vf. nachzuweisen, im Hintergrunde der 3 Erzählungen von der Taufe, Versuchung u. Verklärung Jesu stehe der Gedanke, in Jesus habe sich der Memra Jahwes offenbart, u. die Himmelsstimme habe ihn als diesen Memra, nicht als den Sohn, bezeichnet. Die der ntl. Offenbarung nicht gerecht werdenden „Beweise“ können wir hier übergangen u. weisen nur für unsere Zwecke auf einige jedenfalls anregende Bemerkungen zur Taufe Jesu hin. Die Joh.-taufe wird mit der Proselytentaufe zusammengebracht [vgl. Jb. 9 Nr. 145]. Diese Pr.-t. nun heißt bei den Rabbinen „unter die Flügel der Schechina bringen“ (vgl. Ruth 2, 12). Schon der jüd. Forscher J. Klausner, *Jesus v. Naz.* (Berlin 1930) 343 stellte den auf Jesus herabkommenden „Geist“ mit der Schechina gleich. Durch Vertauschung der Vokalzeichen sei aus תְּשֻׁכָּה aber תְּשֻׁכָּה geworden = „welche wie eine Taube“. Ich glaube, daß diese Erklärung kaum einen überzeugen wird, wenn Vf. auch beifügt, solche „Wortspiele“ seien ein „ernstes Mittel, relig. Gedanken an ihnen zu bilden u. zu entwickeln“, u. für den vom Judentum kommenden Christen, der „jene sprachliche Beziehung zwischen den Worten Schechina u. Jona festgestellt hatte“, hätten „zum mindesten keine zwingenden Gründe dagegen“ vorgelegen, „einer göttlichen Erscheinungsform die Gestalt der Taube zu verleihen“ (S. 58). — Es ist bedauerlich, daß die gelehrte Vf. durch ihre Methode nicht zu fruchtbareren Ergebnissen kam. [146 a]

**M. Blumenthal**, *Formen und Motive in den apokryphen Apostelgeschichten* (Texte u. Unters. z. Gesch. d. altchristl. Literatur hg. von Klostermann u. C. Schmidt Bd. 48, 1. Leipzig 1933). Vf. versucht mit neuen form- u. motivgeschichtl. Methoden in die durch die apokr. Apg. vertretene Volksfrömmigkeit des 2. u. 3. Jh. hineinzu-leuchten u. kommt dabei zu manchen wichtigen, wenn auch nicht durchaus sichern Ergebnissen. Durch Feststellung von hauptsächlich 2 Kompositionstypen (entweder durchgehende einheitl. Handlung oder lose Aneinanderreihung von Praxeis, dazu das jüd. Zweifeltsgesetz) u. durch die Analyse des Formtypus der Martyrien, ferner durch die Betrachtung der Hauptmotive (Gesamtanschauung) usw. ergibt sich als Ursprungsland der Akten der Osten, als Grundboden der gnostisierende Vulgär-katholizismus. Wertvoll, wenn auch nicht immer überzeugend ist das über die Stellung zur Askese Gesagte. Auch für das Verhältnis der Akten untereinander schlägt Vf. neue Auffassungen vor. Die Abhängigkeit vom NT stellt sich als größer heraus, als man bisher annahm (s. auch R. Söder, Jb. 12 Nr. 225). — S. 116 Anm. 2 über Eucharistie mit Wasser u. Brot; 126 weiße Kleider bedeuten in der Apokalyptik immer die Auferstehung. [147]

**Nik. v. Arseniew**, *Der urchristliche Realismus und die Gegenwart* I. Teil (Kassel 1933). Unter urchr. R. versteht Vf. den Durchbruch der übermächtigen Realität Gottes, die nach dem Zusammenbruch des Subjektivismus u. Psychologismus



wieder konkret, hier, in leibl. Gestalt u. doch in der Verborgenheit des Glaubens erfahren wird: „Wir sahen seine Herrlichkeit.“ In der Tat wird unsere Zeit durch die Rückkehr zur Wirklichkeit des lebendigen, transzendenten Gottes gekennzeichnet, wenn dem freilich auch noch vieles entgegensteht. Vf. verfolgt diese geistige Entwicklung an der deutschen Jugendbewegung, der deutschen protestant. Theologie u. den Parallelerscheinungen im außerdeutschen Protestantismus. Bes. wichtig ist das neue Verständnis für die Kirche u. für die Eucharistie als den mächtigsten Ausdruck des Lebens der Kirche, die im Kulte bes. des außerdeutschen Protestantismus, aber auch z. B. in der Berneuchener Bewegung wieder in den Mittelpunkt treten will. Wenn Vf. an der Abendmahlsfeier der Berneuchener (die aber unterdessen weiter vorgedrungen sind) noch das Gefühl des wirklich gegenwärtigen Mysteriums vermißt, so betont K. Knodt: „Ein zweites ebenfalls stark geschwundenes Moment ist der Mysteriencharakter des hl. Mahles. Keine Erkenntnis von Mysterien zusammenhängen in der Religionsgeschichte u. kein Grauen vor den Verwirrungen der Mysterienkulte darf uns an der Einsicht hindern, daß wir im hl. Abendmahl das Mysterium aller Mysterien vor uns haben“ (S. 67). Auf die hochkirchl. Bewegung will Vf. im 2. Teile näher eingehen. Die kath. liturg. Bewegung wird S. 58 f. kurz genannt, u. merkwürdigerweise wird die von unserm Jb. vertretene Mysterienlehre, die wohl am stärksten von dem urchristl. Realismus gespeist wird, gar nicht erwähnt. [148]

**P. Ketter, *Christus und die Frauen. Frauenleben und Frauengestalten im Neuen Testament*** (Düsseldorf 1933). Ein ausgezeichnete Beitrag zur Lösung der Frauenfrage. Wissenschaft u. Leben reichen sich hier die Hand. Das Buch ist hervorgewachsen aus gründlichen theolog. u. exeget. Studien — Vf. ist Prof. der Exegese in Trier — u. aus langjähriger lebendiger „Mitarbeit in großen Frauenverbänden u. kleinen Gemeinschaften, in Bibelzirkeln u. Gruppensprachen“. Auf der Kanzel, im Unterricht, im Verein u. in Arbeitsgemeinschaften wird es Seelsorgern, Lehrern, Vereins- u. Gruppenleitern große Dienste leisten können in der Hinführung zu Christus. Es führt immer wieder auf grundlegende Fragen u. berücksichtigt stets die gegenwärtige Situation. Es handelt im I. Teil von der *Stellung der Frau vor Christus* im Heidentum u. im Judentum, im II. von *Christi Gaben und Aufgaben für das Frauengeschlecht* (Erlösergaben und sittlichen Forderungen an alle, Hochzeitsgaben u. Lebensgesetze für die Ehefrauen, Königsgabe an die Jungfrauen), im III. von den *einzelnen Frauen im Leben Jesu* u. im IV. von der *Frau im Dienste des Reiches Christi zur Zeit der Apostel*. Anmerkungen, Schriftstellenverzeichnis, Namen- u. Stichwortverzeichnis erleichtern den Gebrauch des Buches. An manchen Stellen ist Liturgisches herangezogen. Man vermißt an dem Buch die Herausarbeitung des Letzten, was von der Frau zu sagen ist: Symbol der Ekklesia. Gerade in unserer Zeit sollten wir im relig. Leben u. Denken über das Individualistische hinausgehen u. zur Ekklesia vorstoßen. L. Schm. [148a]

**E. Caspar, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft. Erster Bd.: Römische Kirche und Imperium Romanum*** (Tübingen 1930). Vf. will bewußt die Geschichte der Idee des Papsttums geben, weil diese das Primäre in der Geschichte des Papsttums sei. Gegenstand geschichtl. Betrachtungen ist freilich nicht die Idee als inneres Erlebnis u. relig. Bekenntnis, sondern die Verkörperung der Idee, die den histor. Gesetzen unterliegt. Vf. folgt mit Ehrfurcht u. großem Verständnis auch für relig. Werte dieser Entwicklung der Papstidee u. hat innerhalb seiner Art ein hervorragendes Werk geschaffen, das sowohl durch die auch in den Anm. hervortretende Beherrschung des Stoffes wie auch durch meisterliche Form sich auszeichnet. Freilich vermißt man zuweilen die letzte religiöse Durchdringung. Vielleicht hängt es damit zusammen, daß die Kultgesch. weniger berücksichtigt wird, obwohl die einschlägigen Probleme, wie der Osterstreit usw., behandelt werden. Vf. hat mündlich die Absicht ausgesprochen, das in den späteren



Bänden nachzuholen, wurde aber durch den Tod daran gehindert. So bleibt das als Ganzes eine außerordentliche Leistung darstellende Werk ein Torso. Über den II. Bd. werden wir im nächsten Jb. ausführlich handeln. [148b]

## II. Gebete; Texte.

E. Orphal, *Das Paulusgebet. Psychologisch-exegetische Untersuchung des Paulus-Gebetslebens auf Grund seiner Selbstzeugnisse* (Gotha 1933). Die sympathische, „aus dem Leben u. für das Leben“ geschriebene Arbeit will aus den „unbestritten originalpaulin. Briefen“ (I Thess., Gal., I II Kor., Röm., Phil., Philem., Eph., Kol.) das Gebetsleben Pl. erschließen, d. h. die gebetsähnlichen Sätze von ihrem Briefstil lösen u. in die direkte Anrede Gottes übertragen. Dort, „wo es sich um unpersönlich gewordene formulierte Gebete handelt, zum Normalgebrauch für den Gebetsanfänger u. Gebetsschüler oder für die versammelte Gemeinde im Chor zu sprechen bestimmt, werden sich manche ursprünglich legierte Gebete aus den Briefen in ihre eigentliche Gestalt rekonstruieren lassen“ (S. 3). Darüber hinaus soll jedes Wort des Pl. über das Gebet Beachtung finden. Von den 214 Gebetsanreden sind 131 an Gott, 83 an Christus gerichtet, vielleicht 8 an den Geist. Das VU ist Pl. im Ganzen wie in seinen einzelnen Bitten bekannt. „Beten ist“ für Pl. „das Reden vor Gott in Christo“ (S. 13). [S. 12 u. 83 findet sich wieder die falsche Übers. von Phil. 2, 11 „zur Ehre Gottes des Vaters“]. Das Beten soll ohne Unterlaß sein; die jüd. Gebetszeiten sind verchristlicht. *προσεύχασθαι* 16mal, *προσευχή* 10mal, *εὐχαριστεῖν* 17mal, *εὐχαριστία* 8mal (nur bei Pl., pl. auch das Verkündigungsgebet vom Tode des Herrn u. die Bitte um seine Wiederkunft). *ἐνορκίζειν* nur I Thess. 5, 27 „eine mystisch verstärkte Form des erhörungsgewissen Betens, übernommen aus dem hellenist. Mysterienkult, verbunden mit altjüd. oriental. Zaubererinnerungen“ [?]. „Den Namen Jesu anrufen“ erklärt Vf. als „zu ihm beten“; genügt das? Es werden ferner behandelt *παρακαλεῖν*, *δεῖσθαι* (*δέησις*), *εὐλογία* (*εὐλογεῖν*, *εὐλογητός*), *κράζειν*, *στανάζειν* usw., die Doxologie (*δόξα* 48mal). Falsch scheint mir S. 39 u. 105—7 die Erklärung der Glossolie, sonderbar die Auffassung der Proskynese als „vor Gott wie ein Hund liegen“; der Sohn ist doch kein Hund! Von S. 43 ab werden dann öffentl. Gemeindegebete, solche bei bes. Gelegenheiten u. private aus dem Briefstil heraus übertragen u. zusammengestellt. Wenn Vf. dabei auch zuweilen zu weit geht, so ist es doch wertvoll, auf diesen Gesichtspunkt hingewiesen zu haben. Das Kp. über den pl. Gebetsunterricht enthält neben manchem Fraglichen ebenfalls gute Anregungen. In den Anm. sind einige Texte anderer Vf. über Pl. als Beter abgedruckt sowie die Gebetsanreden gesammelt. [149]

W. Bauer, *Die Oden Salomos* (Kl. Texte hg. v. H. Lietzmann 64; Berlin 1933). Diese Herausgabe schließt sich an die große von Harris-Mingana an, läßt aber die Mehrzahl der Varianten als unerheblich beiseite. Die Übers. legt mehr Wert auf Genauigkeit als auf dichterische Form. Der kopt. bzw. syr. Text ist der Übers. zurseitegestellt. So kann das Heft sowohl Übungen wie auch dem prakt. Gebrauch der Lieder dienen, die in ihrer Tiefe auch dem heutigen Christen noch viel zu sagen haben. [150]

U. Wilcken, *Mitteilungen aus der Würzburger Papyrussammlung* (Abh. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Jg. 1933 Phil.-hist. Kl. Nr. 6 [Berlin 1934]). Nr. 3 (S. 31—36) ist ein liturg. Fragment aus Eschmunēn (Hermopolis) vom Ende des 3. Jh., liederliche Privatabschrift. H. Lietzmann beschreibt die Texte als die Reste von zwei Fürbittgebeten einer ägypt. Sonntagsliturgie des 3. Jh., u. zw. nach der Konsekration u. Kommunion, die schlagende Parallelen mit der Chrysostomos-, Basileios- u. Markoslit. zeigen; bei der letzteren werden gerade die Stellen betroffen, die I Clemens entnommen sind, dem der Pap. näher steht als unsere Markoslit., da er auch die *δεόμενοι* nennt. Die Doxologie *διὰ τοῦ μονογενοῦς σου παιδὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ* entspricht

der Zeit u. Entwicklung, wie Harnack sie skizziert hat (s. Jb. 10 Nr. 223). „Neu u. von großer Bedeutung ist aber die durch unsern Pap. gebrachte Erkenntnis, daß die Mischung der Typen auf äg. Boden schon in so früher Zeit, als sie das Ende des 3. Jh. darstellt, in vollem Gang ist: u. das bedeutet, daß die Grundformen eben dieser Typen schon wieder erheblich vordatiert werden.“ Die ersten 10 Zeilen sind sehr verstümmelt; ein Zusammenhang ist erkennbar von I (Recto) Z. 11 ab:

- [εἰς] αἰῶνα εν. ιε. [. . .] ἰων κ[ε]φάλιον ἐγγά[ρ]αξον ἐπεὶ  
 [τὰ] πλάτη τῆς καρδίας αὐ[τῶ]ν. Βοηθ[ῶ]ς ἀδιοῖς(ε)γενοῦ,  
 [λν]τρωτῆς ἀπὸ τῶν ἐταγομένων ἀδοῖς ἀπὸ τ[ο]ῦ Σα-  
 [τα]νᾶ. Κιτάρτισον δὲ σεαυτῷ καὶ τὰς ψυχὰς τῶν ε[ν] ᾧ ἁ-  
 15 [γν]ί[α] καὶ παρθενίᾳ τοῦ λαοῦ σου, θ(ε)έ, ἰδίᾳ μενοῦσ[α]ς  
 [ ] νυς πιστὰς ἐγκρατεῖς ἀμετακινήτο[ν]ς  
 [βεβ]μύ[α]ς ἐν ταύτῃ(ν) τῇ πίστει, ἐν ταύτῃ τῇ ἀγ[άπῃ].  
 Κιτάργησον δὲ ἀπάντων τῶν τὸν τὸ κ[ρ]άτο[ρ]  
 (τος) ἔχοντα τοῦ θανάτου, τὸν διάβαλον, τὰ μ[ε] . . .  
 20 αὐτοῦ καὶ τὰς πλάνας καὶ τὰς [ἀ]πάτας.

#### II (Verso) von Z. 4 ab:

- πάντα(ς) τὰ (τα) πε[πρωμένα β]έλη [τ]οῦ πον[η-]  
 5 ροῦ σβέσαι, τοῦ[ς] ἀγνὴν συ[ν]νύγία[ν] φυλάσ[σον-]  
 τας δ[ε] τὴν ἐχ[θραν] κοίμησον. Χρηστ[ε]αν[τὰ]  
 αὐτῶν τὰ τέλη[.]. [.]. [.]. [.], ἵνα καταξίω<θῶσ>ιν  
 τῆς ἐπουρανίου σου ζ[ω]ῆς καὶ τῶν ἀγαθῶ<ν>καὶ  
 ἀμεταμελήτων σου χαρι[σμά]των διὰ τοῦ  
 10 μονογενοῦς σου παιδᾶς Ἰὺ Χθ, ᾧ ἡ δόξα καὶ τ[ῷ] κ-  
 ράτος εἰ<ς> τοὺς ἀγν<α>τους αἰῶνας τῶν αἰώνων.  
 Ἀμήν.  
 Τοὺς δὲ ἀρρωστοῦ<ντας> τοῦ λαοῦ σου θεράπευσον,  
 τ[οὺς] ἀσθενοῦντας ἴασε, τοὺς ὀλιγοψυχῶν-  
 15 [τας] παρακάλεσον, τοῖς δεομένοις ἐπειτήμη-  
 [σον], τοὺς καταπονομένους<ς> ὑπὸ πλάνης  
 [. . .]ου .ρ .η[.]. . . . . τοὺς ἐπε<σ>κεψον,  
 [ ] ἱατρὰς ψυχῶν καὶ σωμάτων.

Zu I 11 vgl. I Clem. 2, 8; zu 18f. Hebr. 2, 14. Zu II 13, 8 I Clem. 59, 4. (Unser Abdruck bringt nicht alle Feinheiten der Edition. I 12, 17 und 19, II 4 bedeutet ( ) zu tilgende Buchstaben. I 19 ἔχοντα und διάβαλον, II 10 παιδᾶς und 18 ἱατρὰς sind Fehler des Schreibers.) ]151

Quinti Septimii Florentis Tertulliani Apologeticum recensuit adnotavit praefatus est Jos. Martin (Florilegium Patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens ed. Geyer-Zellinger fasc. 6; Bonn 1933). Je mehr die Notwendigkeit wächst, die Tradition aus den ältesten u. reinsten Quellen zu schöpfen, desto mehr sind die praktischen Textausgaben der Väter zu begrüßen, die deren wichtigste Monumente in weitere Kreise bes. der Studierenden tragen. Es ist daher sehr anzuerkennen, daß das Florileg. Patr. eine Reihe neuer Hefte u. andere Nummern in neuen verbesserten Ausgaben herausbringt. Zwei neue Hefte zeigen wir unter Nr. 333 f. an. Hier gibt J. M. eine Neuausgabe des von G. Rauschen im Floril. 2mal bearbeiteten *Ap.*, der auch heute noch aktuellen ersten lat. Apologie. Die *praefatio* unterrichtet über Zeit u. Inhalt u. die Codices. In dieser schwierigen Frage entscheidet sich M. dafür, daß V u. Fuld. beide aus einem Archetypus stammen u. benutzt werden müssen; Hilfsmittel sind *Ad nationes*, die griech. Fragmente bei Eusebios KG usw. In der Textgestaltung folgt man M. oft gerne, oft hat man auch Bedenken u. möchte anders entscheiden. Vieles muß dem persönlichen Entscheid überlassen bleiben. Bedauerlich ist es, daß eine Anzahl von Druckversehen stehen geblieben sind. Ich weise auf

einige bes. störende Druckfehler hin. S. 30 Z. 3 v. u. I. Aristarchus. S. 46 Z. 2 v. o. ist nach *proconsuli* einzusetzen *functa* u. dieses Wort in Z. 4 zu tilgen. S. 59 ist im 1. Apparat zu 8 wohl zu lesen *reprehendistis* (vgl. 12, 2; 19, 4); zu 13 *quia non est V qui est* F. S. 77 Z. 4 ist das Komma nach *ordo* zu tilgen. S. 80 im 2. Apparat zu 6 1. *minimissimus*. S. 82 2. Apparat zu 16 1. *χαρακτηρίζον*. S. 83 2. App. zu 10 1. *διαλλάσσετε*. S. 87 2. App. zu 5 Z. 4 tilge *alii*. S. 88 2. App. zu 5 1. *παραγεννησόμενον* u. *τερατολογίαν*. S. 93 Z. 1 ist nach *adhuc* ausgefallen *feros*. S. 97 2. App. zu 5 Z. 8 1. *ἐποπιτεύσεις*. S. 99 2. App. zu 3 Z. 10 1. *ἐξορκίζονται*. S. 117 2. App. zu 1 Z. 6 1. *deo*; zu 2 Z. 2 1. *preces*; zu 3 Z. 3 1. *iuxta*. Der 1. App. gibt die Varianten, der 2. die Zitate u. Benutzungen sowie kurze Erklärungen. [152]

Elov Tengblad, *Syntaktisch-stilistische Beiträge zur Kritik und Exegese des Clemens von Alexandrien* (Lund 1932). Der I. Abschnitt dieser scharfsinnigen Diss. bringt syntaktisch-stilist. Streifzüge durch die Werke des auch als Stilisten immer mehr gewürdigten Cl. Al., die alsbald für die Textbehandlung ausgenützt werden, so über die *Variatio sermonis*, Wiederholung des Substantivs, Form der Begriffsbestimmung in der exeget. Fachsprache, Psychologie der Wortstellung; der II. gibt krit.-exeget. Bemerkungen zu ausgewählten Stellen, denen man sich in der Regel gerne anschließt; dabei fallen auch manche wertvollen Beobachtungen zum NT u. andern Texten ab. Das Ganze ist bedeutungsvoll für die relig. Sprache. Durch die Kritik fällt ein bisher für die Liturgiegesch. verwendeter Text aus: *Strom.* VII S. 30, 32, wo T. [ἡν]δρωμένου liest, wodurch die Agape hier nicht mehr auf das Liebesmahl oder die Eucharistie bezogen werden kann. Stellenregister u. Indices erleichtern die Auswertung der ertragreichen Arbeit. — Besp.: Phil. Wschr. 53 (1933) 1078—1083 (P. Keseling). [153]

Joh. Munck, *Untersuchungen über Klemens von Alexandria* (Forsch. z. Kirchen- u. Geistesgeschichte hg. von Seeberg, Caspar, Weber 2. Bd. Stuttgart 1933). Diese inhaltlich sehr tüchtige, formell durch die unvollkommene Übersetzung der dänischen Urschrift ins Deutsche etwas weniger ansprechende Arbeit ist sehr geeignet, dem so oft verkannten, weil zu wenig studierten Kl. seine Größe wiederzugeben. Es handelt sich um literar. Untersuchungen, die aber auch in die Geisteswelt des Kl. u. damit der urchristl. Theologie u. Frömmigkeit tiefe Einblicke gestatten. Der I. Teil behandelt das Verhältnis der *Stromateis* zu *Protreptikos* u. *Paidagogos* u. kommt im Anschluß an Eug. de Faye, K. Heussi u. W. Bousset u. in genauer Kritik von deren Aufstellungen zu dem wohl begründeten Ergebnis, daß die *Str.* nicht der von Kl. geplante *Didaskalos* sind, daß vielmehr 2 Trilogien anzunehmen sind: Die 1. mit *Protr.* u. *Paid.* u. einem 3. nicht vorhandenen Teil, die 2. mit *Strom.* I—VII u. dem nicht ausgeführten II. Teil der *Str.* sowie der „Physiologia“. Zum Beweise wird der Inhalt der *Strom.* genau durchgesprochen u. wird ihre literar. Form, ein gewisser „Mysterienstil“, ins rechte Licht gerückt, wobei sich zeigt, daß Kl. seine Pläne viel genauer festhielt, als man bisher anerkannte, u. daß seine vielbeklagte „Unklarheit“ bewußt gewollt ist. (S. 41 u. 77 ist die über den stromat. Stil handelnde Stelle *Strom.* VII 110 f. falsch aufgefaßt.) Der II. Teil kritisiert mit Recht die Quellenhypothesen W. Boussets, bes. die Annahme, daß Kl. ein Werk über den „Diebstahl der Hellenen“ in seine *Strom.* eingefügt u. daß er die sog. „Pantainosquelle“ benutzt habe, d. h. Ansichten seines Lehrers, der der Gnosis näher gestanden habe als Kl. selbst, so daß dadurch zwei einander fremde Elemente in seinem Buche miteinander vermisch erschienen. Angenommen wird die Quellenscheidung bzgl. der *Excerpta* u. *Eklogai*, die P. Collomp. *Une source de Cl. d'Alex. et des Homélies Pseudo-Clémentines* (Rev. de Philos., de Litt. et d'Hist. anc. 37 [1913]) vornimmt. Die *Exc.* u. *Ekl.* sind Sammlungen von Auszügen durch Kl. u. gelegentliche Bemerkungen dazu. Pantainos u. Kl. vertraten im wesentl. die gleiche Richtung; beider Schulen waren freie Unternehmungen; die alex. Katechetenschule ist erst nach Kl. gestiftet. Aus den Untersuchungen des Vf. geht klar hervor, daß Kl. selbst Gnostiker,

aber durch seine Lehrer mit der apostol. Tradition verbunden ist u. daher die häret. Gnosis ablehnt, dafür aber eine kirchl. Gn. vertritt. Dabei fällt die wichtige Bemerkung, daß der Gnostizismus der allgemeine Besitz jener Zeit war. Zum Schluß schildert Vf. den Kl. als Sophisten (Attizisten), Philosophen (Platoniker, der aber vom Logos aus auch Pl. beurteilt) u. Allegoriker: „Mit Kl. tritt das Christentum in die Reihe derjenigen Religionen, die sich auf diese Weise durch allegorische Auslegung innerhalb des griechischen Kulturgebietes zu behaupten suchen. Zwar ist Allegorie in den Briefen des Paulus zu finden, und allegorische Auslegungen bieten sowohl die apostolischen Väter wie auch die Apologeten. Aber ein weitreichendes und theoretisch begründetes Allegorisieren zeigt sich erst bei Kl., dem ersten der Väter, der ein wirklicher Schüler Philons war“ (S. 217). Auf diese Weise war eine Übersetzung der mehr populären Verkündigung in eine mehr philosoph. Lehre möglich. Hinter den Bildern wird die Wahrheit, die Gnosis Gottes, gesucht; dadurch entsteht die Freiheit „zur Hellenisierung des fremden Jüdischen“ (S. 222). Die 1. Trilogie ist das Bemühen des Gnostikers um den Pistiker; in der 2. ist das Publikum verschieden; aus Vorsicht wird die stromat. Form genommen; u. schließlich sollten die „höheren Mysterien“ kommen. Vf. schließt mit der Ankündigung, daß diese Quellenuntersuchungen die Vorarbeit zu weiteren Arbeiten bilden, wodurch eine wahrere Erkenntnis des Kl. angebahnt werden soll. Man möchte wünschen, daß er seine ausgezeichneten Studien bald fortsetzen könne. — Bespr.: Theol. Litztg. 59 (1934) 248—252 (O. Stählin). [153a]

### III. Mysterien; Feiern.

**Fr. Wiesehöfer**, *Das Weihwasser in der Frühzeit des Christentums und bei den klassischen Völkern des Altertums. Eine religions- u. liturgiegeschichtliche Untersuchung* (Diss. Münster i. W. 1933). Der Teildruck behandelt nur das Epiphaniewasser u. seinen Ursprung aus antiken Epiphaniefiern, woher Vf. auch die Johannesminne herleiten will. [154]

**H. v. Soden**, *Sakrament und Ethik bei Paulus* (Marburger theol. Stud. hg. v. H. Frick 1. Heft Zur bibl. Theol. [Gotha 1931] S. 1—40) prüft an der Behandlung des Götzenopferfleisches I Kor. 8—10 die Frage der inneren sachlichen Einheit bei anscheinendem Widerspruch zwischen sakram. u. eth. Auffassung bei Paulus u. kommt zu einem eigenen Begriff sakram. Ethik: „wir sind durch das, was in ihm (dem Sakr.) an uns geschehen ist, schon vor-verpflichtet u. vor-berechtigt; wir vermögen nicht so oder auch anders. Und nur eine in diesem Sinn sakr. Ethik, eine E. der durch Geschichte gesetzten Verpflichtung in der durch Geschichte gegebenen Berechtigung ist christl. E.“ (S. 39). Ob freilich das Sakr. so richtig aufgefaßt wird, erscheint mir fraglich. Mit Recht bestreitet Vf. bei Pl. den spezifisch hellenist. Sakramentsgedanken, den animist. Naturalismus, will aber auch seinen Realismus nicht verkennen, sieht aber dann als *res sacramenti* bei Pl. die *κοινωνία τοῦ κυρίου* an, die „Selbstmitteilung des Herrn“, die aber zu wenig mystisch-konkret genommen wird, da Vf. in letzter Linie das Sakr. aus atl. Voraussetzungen erklären will; vgl. S. 27 Anm. 3, wo gesagt wird, der Glaube an die Verbundenheit der gemeinsam speisenden Gottheit u. ihrer Verehrer (im Gegensatz zu dem wesenhaften Eingehen der Dämonen in den Leib der Speisenden) entspreche „dem letztlich nicht hylozoistisch, sondern mehr juristisch gearteten, nämlich vom Schöpfungs-, Offenbarungs- u. Herrschaftsgedanken geleiteten Denken des Pl.“. Ist aber Pl. nicht gerade durch den Glauben an den Menschewordenen über dieses jurist. Denken hinausgewachsen? So scheint mir die ganze Deutung des Abendmahls dem urchristl. Realismus nicht gerecht zu werden. Der 2. Aufsatz: **E. Fascher**, *Deus invisibilis* (S. 41—77) behandelt diese Idee zuerst im AT, dann im NT nach der Ordnung: 1. naiver Realismus, 2. prophet. Schau, 3. theolog. Reflexion. Im NT ist der *Deus invisibilis*



uns sichtbar geworden in der εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου (Kol. 1, 15), bleibt aber doch unsichtbar, weil noch nicht von Angesicht zu Angesicht geschaut. Joh. 1, 18 bleibt bestehen. [155]

Ed. Dujardin, *La date de l'institution eucharistique dans la tradition chrétienne primitive* (Rev. de l'hist. des relig. 107 [1933] 155—179). Vf. erklärt gleich zu Anfang, daß er persönlich die Einsetzung der Eucharistie als „mythisch“ betrachte. Dann bemüht er sich zu zeigen, daß die Urüberlieferung das Einsetzungsmahl nicht vor, sondern hinter die Passion stellte. Er stützt sich dabei auf Luk. 24, 30 f.; 35; 36—51; Joh. 20, 19; 21, 4—14; Mk. 16, 14—19 u. das Hebräerevangelium (zitiert v. Hieronymus, *De viris* 2). Von seinen Vorgängern hat Paulus die I Kor. 15, 3—7 aufgezählten Ereignisse: Passion, Tod, Begräbnis, Auferstehung, Erscheinung, u. außerdem die I Kor. 11, 23—26 (abgesehen von der Glosse 24b) erwähnten Ereignisse, die sich demnach nach der Erscheinung vollzogen hätten, nämlich die Einsetzung der Eucharistie. Diesen Daten fügt er die Worte bei: „Das ist mein Leib, der für euch gebrochen worden ist“. Das Ganze ist natürlich bloße Hypothese. L. G. [155a]

P. Cotton, *From Sabbath to Sunday. A Study in Early Christianity* (Bethlehem Pa. 1933). An dem Problem: Wie kam es zur Abschaffung des S. u. zur Einführung des St.? läßt sich nach dem Vf. die ganze Bewegung des ersten Christentums beleuchten. Er behandelt im Kp. II die christl. Reaktion gegen den S. Dieser wurde im IP streng gehalten u. war mit der Beschneidung das Hauptmerkmal des Juden. Die Am ha'Ares sträubten sich gegen die pharis. Gesetzesstrenge. Ähnlich bereitete die christl. Auffassung der Synopt. die Ablehnung vor. Dazu trat der Einfluß des Paulus. Wenn schon für jüd. Proselyten der S. nicht bindend war, so haben erst recht die Christen das nicht verlangt; vgl. Apg. 15, 10. Das auch ohne Gesetzeserfüllung gegebene Pneuma ist das neue höhere Gesetz u. der durch die Sakramente symbolisch verwirklichte Glaube das neue Lebensprinzip; daher der S. abgeschafft; vgl. Kol. 2, 16 f. Justin M., *Dial.* 12: Jeder Tag ist im NB S. Origenes, c. *Cels.* 8, 22 f. Clemens Alex., *Strom.* VII 76, 4 (S. 175 vom Vf. zitiert; es wäre § 35 beizufügen!). S. 44 zitiert Vf. einen Text der *Apost. Konstit.* als Zeugnis des 3. Jh.! Richtiger würde *Didask.* II 59 Funk genannt, wo es allerdings heißt: *die dominica . . . concurrere ad ecclesiam!* Der Text der *Konstit.* ist also nur eine Erweiterung zum täglichen Gottesdienst u. nicht aus der älteren pneumat. Auffassung herzuleiten. — Gegen den S. wenden sich noch Ignat., *Magn.* 9; Barnabas; Irenaios IV 16, 2 f. Konservative Züge äußern sich bei den Judenchristen. Euseb., *KG* 3, 27: Teil der Ebioniten beobachtet S. u. St. Diese Praxis hielt sich lange im Osten, heute noch in Abessinien. Wenn dies auf die Gründung der ab. Kirche von Alexandria aus zurückgeführt wird (S. 63), so ist doch zu beachten, daß Alex. selber nicht den S. feierte! Der Westen fastete (trotz Tertullian) am S., der Osten nicht. (Zu S. 66: Gehört Markion in den W? Victorin war Bisch. v. Pettau). Kp. III zeigt zunächst, wie die Opposition gegen das Judentum den St. schuf, der wegen der Auferstehung u. zur Abgrenzung vom Judentum gewählt wurde. Der wöchentl. Kiddusch mit Brotbrechen u. Segensbecher wurde durch die wöchentl. Eucharistie ersetzt. Genau wie die christl. Fasttage in Opposition u. zugleich Nachahmung jüd. Brauchs entstanden, so auch der St. Der heidn. *dies solis* hat die Wahl des St. nicht beeinflußt, wohl aber diesem erhöhte Bedeutung gegeben. Andererseits leben viele jüd. Bräuche im christl. St. fort, so die Ordnung in der Gemeindeversammlung, das Schweigen der Frauen, das Zurechtlegen der Almosen, der freudige Charakter ohne Trauer u. Fasten, Schriftlesung, Psalmengesang, Gebetsrichtung (das stimmt nicht; denn die Christen beteten immer nach O), Gebetshaltung, gewisse Gebetsformen, Gebrauch von Lichtern (vgl. Apg. 20, 8). Apg. 20, 7 ist es unklar, ob es sich um S.- oder St.-abend handelt; jedenfalls wird der 1. Tag der Woche gefeiert. Vf. glaubt annehmen zu dürfen, daß die Habbalah am Schlusse des jüd. S. vielleicht von den Judenchristen als Beginn des St. benutzt worden sei, daher auch die Lichter angezündet worden seien; vgl.

dazu n. 37 des äthiop. Textes der sog. Äg. KO. Mit der Habd. u. dem Kiddusch, mit dem der jüd. S. begann, war ein Mahl verbunden, womit die christl. Euch. zu vgl. ist. Wenn Vf. S. 110 f. meint, der S. sei bes. zur Feier des Todes Christi geeignet gewesen, weil der St. die Auferstehung feierte, so übersieht er, daß die alten Christen den Tod des Herrn nur im Zusammenhang mit der Auferstehung kultisch begingen. Die Verbindung der Euch. mit der Agape hat nach Vf. ihre Wurzel in der Verbindung des Kiddusch (mit der Berakha-Eulogie) mit dem S.-abendmahl. Auch die Passa-liturgie war nicht ohne Einfluß auf die Form der Euch. Kp. IV verfolgt die nicht-jüd. Einflüsse. Der Ausdruck *κυριακή ἡμέρα* (zuerst Apok. 1, 10), obwohl mit der Auferstehung des Kyrios u. vielleicht mit Ps. 117, 24 zusammenhangend (vgl. auch *κυριακὸν δειπνον* u. *Κυριακόν* = Kirche), hat auch Beziehung zur heidn. Welt, wo *κ.* = kaiserlich ist. In der Apok. wird Christus als *κύριος κυρίων* dem Kaiser gegenübergestellt. Es gab einen „Kaisertag“ = Sebaste. Zu vgl. ist auch die Benennung der Wochentage nach den Planeten; formell ist *κυριακή* mit *Κρονική* (ohne *ἡμέρα*) verwandt. Bei der Besprechung des Einflusses des Sonnenkults verfolgt Vf. auch die Geschichte des Weihnachtsfestes, sagt aber S. 146, daß solche Anpassungen an heidn. Bräuche „relatively late“ sind „and do not primarily affect the origin of Christianity, but its development“. Schließlich untersucht er die Legalisierung des St., die nicht urchristl. ist, obwohl sich von Anfang das Streben regte, den St. für den Gottesdienst freizuhalten. Auch die Heiden hatten eine gewisse Arbeitsruhe an Festtagen, auch aus humanitären Gründen. Konstantin übertrug dies auf den St. Schließlich erklärte man einfach, Jesus habe den S. auf den St. verlegt. Kp. V gibt eine Zusammenfassung; ein Anhang behandelt die Chronologie des Passa nach den Synopt. u. Joh., die nach dem Vf. theolog. Ideen in die Zeitberechnung hineingetragen haben; ein 2. sammelt einige Texte zur Geschichte des St. In der Bibliographie vermißt man W. Thomas, *Der St. im frühen MA* (1929); s. Jb. 9 Nr. 272. [156]

**Joh. Schümmer**, *Die altchristliche Fastenpraxis* (Liturgiegesch. Quellen u. Forsch. hg. von Mohlberg-Rücker Heft 27. Münster i. W. 1933). Aufgabe des Buches ist die Darstellung der altchristl. Fastenpraxis unter bes. Berücksichtigung der Schriften Tertullians. Dieser kennt noch keine geschriebene *traditio*, sondern die lebendige Praxis u. ist in den Nachrichten über diese zuverlässig. An I. Abstinenzübungen gab es z. Zt. T.s in Karthago Enthaltung von Götzenopfern, Blut, Ersticktem, aber nach T. nicht auf Grund des Aposteldekrets, sondern nach Paulus und Noë, was aber mehr Reflexion als eigentlicher Grund ist. Jüd. Einfluß u. heidn. Dämonenglaube genügen nicht zur Begründung. Das Ap.-dekret wurde in der Mission mannigfaltig umgeändert u. ins Taufgelöbnis aufgenommen als *traditio*. --- Im Christentum bildete sich aus asket. Gründen eine Speiseordnung (Enthaltung von Fleisch, Wein usw.). Die Kirche lehnte die Xerophagien (nur trockene Speise) der Montanisten als Nachahmung von Mysterienbräuchen ab, was nicht unberechtigt war; die spätere Praxis bes. der Mönche war aber vielleicht auch von dorthier beeinflußt (vgl. Arbesmann, *Das Fasten bei d. Griechen u. Römern* 1929). Zum II. Fasten gehört zunächst das Paschafasten. Vf. hält mit H. Koch daran fest, daß Pascha bei T. ein Fastentermin ist, rechnet aber gegen jenen auch die *sollemnia Paschae*, d. h. die nächtl. Paschafeier, mit ihrem freudigen Charakter zum Kern des christl. Pascha. Béi Cyprian ist der Name *P.* schon auf den Sonntag, den 1. Tag der *Pentecoste*, übergegangen. Den *d. P.* bestimmt Vf. nach *De cor.* 3 *Eadem immunitate* (nämlich vom Fasten u. Knien) *a die P. in Pentecosten usque gaudemus* als den „Tag vor Beginn der Freudenzeit“. Aber an diesem Tage hat man doch gefastet u. gekniet! Auch *De iei.* 14 *sabbatum . . . numquam nisi in pascha ieiunandum* beweist m. E. nur, daß es bei der Paschafeier einen Sabbat gab, an dem man fastete, nicht aber, daß dieser Sabbat der eigentliche *dies P.* war. Es scheint mir daher richtiger, die hl. Vigil selbst zunächst als *P.* zu bezeichnen, zu der aber ein Fasten hinleitete, das man dann auch *P.* nannte; vgl. den treffenden Ausdruck Bright-

mans (s. Jb. 4 Nr. 269), wonach P. im weitesten Sinne ein „Fest nach dem Fasten“ war. So erklärt es sich auch am besten, daß schon bei Cyprian der Sonntag der d. P. ist (s. oben), daß ferner schon T. vom d. P. an Fasten u. Knien aufhören ließ. Vf. schreibt allerdings: „Daß der Samstag der eigentliche Paschatag war, zeigt auch ein Vergleich mit der quartodezimanischen Praxis“ (S. 56). Er bleibt gegen Brightman a. a. O. (Vigil 13./14., Fest 14. Nisan) bei der Meinung, der 14. Nisan sei der Fasttag der Quartodezimaner gewesen u. diese hätten am Abend dieses Tages die Mysterien gefeiert. Seine Gründe haben mich nicht überzeugt. Man lese bei Eusebios, KG V 23, 1 f.: Die Asiaten *σελήνης τὴν ιεσθ ρεσκαυδεκάτην φοιτο εἶν ἐπὶ τῆς τοῦ σωτηρίου πάσχα ἑορτῆς παραφυλάττειν, ἐν ᾗ θύειν τὸ πρόβατον Ἰουδαίοις προηγόρευτο, ὡς δέον ἐκ παντὸς κατὰ ταύτην, ὅποια δὲν ἡμέρα τῆς ἐβδομάδος περιωγγάνοι, τὰς τῶν ἀσιτιῶν ἐπιλύσεις ποιεῖσθαι*. Die andern Kirchen aber glaubten *ὡς μὴδ' ἑτέρα προσήκειν παρὰ τὴν τῆς ἀναστάσεως τοῦ σωτηρος ἡμῶν ἡμέρα τὰς νηστείας ἐπιλύεσθαι* u. beschlossen, *ὡς ἂν μὴδ' ἐν ἄλλῃ ποτὲ τῆς κυριακῆς ἡμέρα τὸ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως ἐπιτελοῖτο τοῦ κυρίου μυστήριον, καὶ ὅπως ἐν ταύτῃ μόνῃ τῶν κατὰ τὸ πάσχα νηστειῶν φυλατιομέα τὰς ἐπιλύσεις*. Da hier das Fasten am frühen Morgen des Herrentages aufgehoben wird, so muß dasselbe für den frühen Morgen (nicht Abend) des 14. Nisan gelten; der Tag ist Festtag, nicht Fasttag. Zur Feier des Tages vgl. auch den Brief des Polykrates (ebd. 24, 2 ff. *ἡμεῖς οὖν ἀρραδιοῦργητον ἄγομεν τὴν ἡμέραν . . . οὗτοι πάντες ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαυδεκάτης τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον . . . πάντοτε τὴν ἡμέραν ἡγάγον οἱ οὐγγενεῖς μου . . .* Dieses „Begehen des Tages“ kann nur ein festliches sein, nicht eins durch Fasten; vgl. ebd. 25 aus dem Brief der palästin. Bischöfe *τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ καὶ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἄγουσιν ἥπερ καὶ ἡμεῖς . . . συμφώνως . . . αἱ ὁμοῦ ἄγειν ἡμᾶς τὴν ἁγίαν ἡμέραν*, wo doch nur die Festfeier gemeint sein kann. Übrigens würde sonst bei den Quartodez. die ganze Feier auf den Abend beschränkt sein, oder aber die Feier würde mit einer Vigil abschließen (vgl. dazu Brightman)! — *Parasceve* bei T. = „Freitag“. Die Kirche von Karthago fastete „an den Tagen, da der Bräutigam weggenommen ist“ (*De iei.* 2; 13), also wohl 40 Stunden. Die Quadragesima schob sich später unmittelbar vor die 40 St. bzw. das 21tg. P.-fasten. Nach T. ist dieses ein Trauerfasten (nach Mk. 2, 19 f.), nach dem Vf. jedoch ursprünglich so zu erklären: „Man feierte zunächst das jüd. P. weiter, ersetzte aber das Essen des P.-lammes zum Andenken an Israels Errettung durch die hl. Eucharistie zum Andenken an Jesu Erlösung; das Fasten übte man gleich den Juden als Vorbereitung auf das P.-mahl bzw. die hl. Eucharistie“. So erklärten sich ohne Mühe der Name, der Termin, das ursprünglich eintägige Fasten, die spätere Verlegung auf die Zeit der sonntägl. Euch.; „auch die vielfältigen Gedanken über Leiden und Auferstehung, Erlösung und Versöhnung, die das christl. At mit dem P.-feste verband, passen gut zu einer Erlösungsfeier, die sich aus der jüd. Befreiungsfeier entwickelte“. Auch P. als Termin für Taufe u. erste hl. Kommunion erklärten sich so gut, usw. Das Hervortreten des Leidensgedankens habe später das Fasten umgestaltet, u. dieses habe höchstwahrscheinlich von den alten Stationstagen die Begründung aus Mk. 2, 19 f. übernommen (S. 73). Ich möchte glauben, daß in dieser Darlegung der Eigenwert des christl. P. allzusehr unterschätzt wird. Es sieht so aus, als habe man im Grunde das jüd. P. weitergefeiert u. nur einige Bestandteile durch christl. „ersetzt“, habe z. B. statt des Osterlammes die Kommunion genommen u. statt der Gedanken an die Befreiung aus Ägypten sich Gedanken über die christl. Erlösung gemacht. Wenn man nur den einen Vers I. Kor. 5, 7 liest: „Unser P. wurde geschlachtet: Christus“, so fühlt man, wie das christl. P. etwas ganz Neues ist, u. wenn man P. als das Mysterium des Todes u. der Auferstehung u. damit als das Erlösungsmysterium erkannt hat, so erkennt man auch, wie die Eucharistiefeier als das Opfermysterium Christi wesentlich im Mittelpunkt der christl. P.-feier stehen muß, wie aber auch die Taufe als die myst. Teilnahme am



Tode des Herrn u. der daraus hervorgehenden Auferstehung in die hl. Nacht gehört. Das christl. P. regt nicht nur Gedanken an die Erlösung an, es ist das Erlösungsmysterium. So erklären sich alle Bestandteile der Ostervigil einfacher u. wesentlicher aus dem innersten Gehalt der neuen Feier. Es scheint mir auch nicht festzustehen, „daß der Tod Christi als Gegenstand der P.-feier im Laufe der Entwicklung mehr hervortrat“ (S. 71). Die geschichtl. Entwicklung scheint mir eher umgekehrt dahin zu gehen, daß die P.-Vigil als solche in erster Linie die Auferstehung feierte u. daß die vorhergehenden Tage das Leiden darstellten. Die älteste Zeit hat mehr die Einheit der Erlösungstat gesehen u. daher in dem Worte P. u. dem damit zusammengebrachten *πάθος* (*passio*) die aus dem Leiden erblühende Verklärung gefunden; wie sehr der Tod (in diesem Sinne) ursprünglich Gegenstand der Feier war (u. deshalb auch Inhalt der Eucharistie), zeigen I. Kor. 11, 26 (dessen Zusammenhang mit der P.-nacht Vf. mit Recht S. 71 betont), ferner etwa Justin, *Dial.* 41; 70; 117, die *Epist. apost.* u. a. Wenn Vf. S. 67 fragt: „Wie kam man dazu, dieses Fasten jährlich zu begehen?“, so gibt die beste Antwort nicht die Nachahmung jüd. Brauches, sondern die jährliche Wiederkehr des Todesopfers Christi im Mysterium, so daß also die alte Kirche mit Recht Mk. 2, 19 f. auf ihr P.-fasten anwandte. — Über den äußeren Verlauf der P.-tage z. Zt. T.s stellt Vf. S. 74 ff. fest: Die 40 St. oder 2 Tage waren Vollfasten, in Sack u. Asche, nach dem Vorbild der antiken Trauerbräuche. Nachtfeier, kein Friedenskuß, Knien, Taufe. Wenn Vf. für die *sollemnia P.* die „auf den *dies P.* folgende Nacht“ bestimmt u. dies für eine Ausnahme nach jüd. Vorbild hält, so möchte ich dies nach der obigen Darlegung etwas anders auffassen. Der Samstag heißt P. nur, weil er auf das eigentl. P. vorbereitet; mit diesem beginnt der „Tag“ = *Paschae dies* et *Pentecostes*, wie T. sagt *de bapt.* 19: *Diem baptismi sollemniorem P. praestat, cum et passio domini in qua tinguimur adimpleta est* (P. ist hier die Nachtfeier, *dies* = Zeitpunkt) . . . *Hieremias cum dicit: et congregabo illos ab extremis terrae in die festo, Pascha e diem significat et Pentecostes, quae est proprie dies festus*. P. d. kann hier unmöglich der Samstag sein, sondern ist der „Tag“ von der Auferstehungsfeier bis zum 50. Tage. Auch in dem Text *De orat.* 18 *die Paschae quo communis et quasi publica ieiunium religio est merito deponimus osculum* ist der *dies P.* nicht der Samstag, sondern die durch das Fasten vorbereitete Vigilfeier (noch heute fällt in der Vigilmesse der Friedenskuß aus). Auch das Zeugnis der *Epist. Apostolorum* glaube ich etwas anders auffassen zu sollen. Vf. erklärt es mit C. Schmidt u. Fr. J. Dölger so, daß „zunächst das Gedächtnis Jesu u. dann eine Agape“ stattfindet; der Text aber: „wenn der Hahn kräht u. ihr meine Agape vollendet u. meinem Gedächtnis (Genüge getan habet), . . .“ (äthiop.), „Wenn aber ihr vollendet habt das Gedächtnis, das stattfindet in bezug auf mich, u. die Agape . . .“ (kopt.), spricht zum mindesten nicht gegen die Deutung, daß das Gedächtnis eben in erster Linie in der Agape = Eucharistia besteht, was zu den übrigen Nachrichten der 1. Hälfte des 2. Jh. am besten paßt (vgl. auch H. Lietzmann, Jb. 2 Nr. 151). *Didask.* V 20, 9 ist keine „gemeinsame Agape bei der Paschafeier“ bezeugt, sondern nur das Brechen des Fastens u. eine Armenspeisung durch die Reichen, die aber sicher nicht in der Nacht stattfand. — Die Enthaltung vom Kusse an Fasttagen versucht Vf. aus dem Gefühl der Sündhaftigkeit u. der Askese, ferner aus der jüd. Auffassung, daß der Kuß als Gruß sich mit dem Dienste Gottes nicht vertrage, verständlich zu machen. Am Freitag u. Samstag vor P. war wahrscheinlich Gebetsgottesdienst, aber sicher keine Euch. — An 2. Stelle wird nun das Wochenfasten besprochen, u. zw. zuerst die Stationen (vgl. C. Callewaert Jb. 4 Nr. 271). Die St. ist Fastenübung, charakterisiert durch 1. bes. Tage: Mittw. u. Freit., 2. Freiwilligkeit, 3. zeitl. Begrenzung des Fastens (9. St.), 4. bes. Gottesdienst. Die Juden hatten Fa. am 2. u. 5. Tage der Woche (Luk. 18, 12; *Did.* 8, 1); bei Gemeindefa. ging man in Prozession auf den Stadtplatz (Gebetsplatz, *προσευχή*). Die St. schloß nicht mit der Euch. ab, die vielmehr in der



Regel frühmorgens war. Am Ende des 4. Jh. war in Paläst., Syrien, Kappadokien u. vielleicht Aquitanien an St.-tagen eine Synaxis, gewöhnlich mit Euch., u. wohl allgemein um die 9. St.; in Alexandria ohne Euch. Ambrosius nennt Fa.- (wohl St.-)Tage mit Euch. zur 6. St. u. Abschluß zur 9. In Rom vielleicht Euch. Bei Cyprian tägl. Euch., öffentlich wohl an den St.-tagen. Gebetsgottesdienst vielleicht zur 3., 6., 9. St. oder von der 6.—9. St. Bei der Erklärung des Namens *statio* lehnt Vf. Kirsch („Versammlung“, s. Jb. 6 Nr. 107) u. St. W. J. Teeuwen, *Sprachl. Bedeutungswandel bei Tert.* (1926) („Vers. zum Gottesdienst“) ab u. hält im Anschluß an J. Bonsirven (s. Jb. 6 Nr. 186) einen gewissen Zusammenhang mit den jüd. „Beistandtagen“ (liturg. Fast- oder Bittage) für gegeben. Auf Papyri, Ostraka u. Ins. kommt *statio* vor im Sinne von „Wache“ (bauliche Anlage) oder „Örtlichkeit“ (u. dazu gehörender Veranstaltung). Die Verwandtschaft mit dem christl. Gebrauch liegt zunächst im Gebete, das als Kriegsdienst aufgefaßt wurde; vgl. die Ablösung alle 3 Stunden = Wache gegen Satan. Da aber ein Zeugnis dafür, daß die christl. Übung ursprünglich in der Beobachtung dieser Gebetsst. bestand, fehlt, so möchte Vf. die örtl. Bedeutung zur Erklärung heranziehen u. beruft sich dafür auf die Mitteilung des Hermas über sein Hinausgehen auf den Berg zur St., womit er den jüd. Gebetsplatz (spez. Stadtplatz) in Verbindung bringt. Damit glaubt er die örtl. Bedeutung von *st.* bei Hermas gesichert: dieser habe in Nachahmung der jüd. Einzel-faster an seinem Fasttag einen bestimmten Platz auf einem Berge eingenommen; *statio* *ἔχω* heiße also in erster Linie: „ich habe einen Gebetsplatz eingenommen“, u. da dies eine Fastenübung sei, so könne Hermas ebensogut erklären: *στ. ἔ.* = „ich faste“. Das scheint mir wenig begründet. Das Hinausgehen auf den Berg ist nur eine nebensächliche Ausmalung der Situation, wie Hermas sie auch sonst liebt; z. B. Vis. III 2 ff. *εἰς τὸν ἄγρον, τόπον κλόν ἀνακεχωρηκότα*, usw. IV 1, 2 *ὑπῆγον εἰς ἄγρον*. V 1 *ἐν τῷ οἴκῳ — εἰς τὴν κλίνην*. Die ganze Darlegung *Sim.* V 1 wird vielmehr von dem Gedanken der *νηστεία* beherrscht. Das Hinausgehen in die Einsamkeit ist höchstens eine Unterstützung des Gebetes (vgl. *Sim.* V 1 „Weshalb bist du so früh hierhergekommen?“ „Weil ich Statio habe.“ Die St. kann also nicht in dem Verweilen auf dem Berge bestehen), gibt aber keineswegs der Übung den Namen. Man wird wohl am besten bei der von Tert. gegebenen Ableitung aus der Militärsprache bleiben, die auch J. Svennung wieder vertritt (s. Nr. 157a). Vf. selbst sagt S. 149 f.: „Eine direkte Ableitung des Namens *statio* für die Gemeindeübung von einem offenen Platze . . ., der dem jüdischen Stadtplatz . . . entsprochen hätte, bleibt also fraglich“. Er geht dann über zu dem Fa. am Freitag u. Samstag. Älter ist der Frtg. als Vollfasten; dazu trat der Mittwoch, u. zw. so, daß das Fa. bis zur 9. St. dauerte; doch zog sich das Fa. wieder auf den Frtg. zurück, u. der Mittw. behielt nur die kult. Ausstattung des Stationstags, auf die auch der Name *st.* mehr u. mehr überging. Bei Tert. steht Voll- u. Halbfa. am Frtg. nebeneinander. P. Kallistos führte ein 3mal. Sstg.-Fa. zu den 3 Erntezeiten als *superpositio* des Frtg.-Fa. ein: so will Vf. die Notiz des *Liber pont.* Nr. XVII retten, die wohl den Beginn der Quatember darstellt. Im Orient begann um die Mitte des 4. Jh. eine Bewegung, die den Samstag dem Sonntag gleichstellte; als 3. Fasttag wurde der Montag genommen. Das Fa.-System Mtg., Mittw., Frtg. hat auch in Gallien u. Spanien große Bedeutung erlangt. — Das Fa. der Täuflinge u. Büßer: Vor der Taufe fastete man mit Brot, Wasser u. Salz u. schließlich 1—2 Tage ganz. Tert., *de bapt.* 19 nennt Pascha als *dies baptismi sollemnior* u. begründet das mit der *passio domini in qua tinguimur*; bildlich dargestellt sei die Verbindung von T. u. P. auch durch den wassertragenden Mann, den die Apostel trafen, als sie den Paschasaal suchten. Dies hält Vf. für „schwer verständlich“ u. meint, die T. müsse demnach der christl. P.-feier vorangehen, wie die Apostel zuerst den Wasserträger finden mußten. Er sucht deshalb „konkretere“ Beziehungen zwischen T. u. P. Genügt aber die Angabe Tert.s nicht, da doch nach Röm. 6 die T. Teilnahme

an Tod u. Auferstehung ist? Vgl. den bei Tert. gleich folgenden Text: *Pentecoste ordinandis lavacris laetissimum spatium est, quo et domini resurrectio inter discipulos frequentata est et gratia spiritus sancti dedicata*, eqs. Die andern Begründungen sind sekundär. P. (u. zw. die Nacht vom Samstag zum Sonntag oder bei den Kleinasiaten der älteren Zeit die vom 13./14. Nisan) ist daher die naturgemäße Zeit der T. — Der Zweck des T.-fa. ist Verstärkung des Gebets, Sühne für die Sünde, Vorbereitung des Hl. Geistes u. Austreibung des bösen Geistes. Das Fa. wurde gebrochen durch die Euch. u. die Vorspeise von Milch u. Honig, die neben der symbol. Bedeutung vielleicht auch einen prakt. Zweck hatte. — Das Bußfa. mit Wasser, Salz, Brot ist nach Vf. semit. Ursprungs, gehört zur Exhomologese, wirkt exorzistisch u. disziplinär. Aus der Großkirche gibt es über die zeitl. Begrenzung der Buße nur unbestimmte Nachrichten. Bis zu dem von Tert., *De pud.* erwähnten Edikt (von Kallistus?) erhielten die 3 Kapitalsünden oft keine Bußfrist. Eine Wiederaufnahme hing von der Gemeinde ab. Das Verfahren verlief in: Bußleistung, Prüfung, Exhomologese, Handauflegung (erneute Geistesmitteilung). Erst die *Didaskalie* u. Petrus Alex. geben feste Angaben über die Dauer der Buße u. des Fa. Die Quadragesima wurde zum Bußfa. für alle Gläubigen. Sie hatte mit dem Paschafa, zunächst nichts zu tun, wurde aber bald als Vorbereitung auf die Ostermysterien aufgefaßt. Die Zahl 40 hatte vielleicht auch unabhängig von der Hl. Schrift eine symbol. Beziehung zu Sünde u. Buße. Nach Cassian, *Collat.* 21, 30 wurde die Quadr. nach der Befreiung der Kirche als Bußzeit für die verweltlichte Christenheit eingesetzt. — Die III. Zusammenfassung gibt zunächst die leitenden Gedanken der altchristl. Fa.-Praxis: Das Fa. fördert das Leben des Geistes, das Gebet, den Geistesempfang, den Kampf gegen die bösen Geister, ist als *ἀγνεια* vor kult. Handlungen erfordert (vor dem Empfang der Euch. nicht bloß aus äußeren Gründen), dient der Liebestätigkeit usw.; dazu treten taktische Erwägungen (gegen Juden u. Heiden). Zum Schluß wird die montanist. Fa.-praxis besprochen. — Wenn das Buch auch hie u. da (wie wir zu zeigen versuchten) durch ein tieferes Eingehen auf das innere Wesen des altchristl. Kultes gewonnen hätte, so verdient es doch durch seine Gründlichkeit hohes Lob. [157]

**J. Svennung**, *Statio = 'Fasten'* (Zschr. ntl. Wiss. 32 [1933] 294—309). „Nur mit Annahme einer Entlehnung aus der Soldatensprache wird man allen Tatsachen, sprachlichen u. historischen, gerecht“ (S. 306). Fasten ist nur eine spezielle Art der „Wache“, „Aufmerksamkeit“; vgl. das deutsche „Andacht“. Aus dem Sinn „Andacht“ könnte sich später die Bedeutung „Gottesdienst“ entwickelt haben; aus dem klass. „Aufenthalt“ entstand *st.* = „Versammlung“ (außerhalb des Gottesdienstes), ferner die ma. Bedeutung „Prozession mit Besuch bestimmter Kirchen“. [157 a]

**W. Völker**, *Das Bild vom nichtgnostischen Christentum bei Celsus* (Halle 1928). Vf., der seitdem, wie sein Buch über das Vollkommenheitsideal bei Orig. beweist, tiefer in die Welt der Väter eingedrungen ist, stellt hier u. a. auch die Nachrichten über das gottesdienstl. Leben nach dem Buche des Celsus zusammen (S. 40—45), die sich auf Äußerlichkeiten beschränken. Von Taufe u. Eucharistie scheint C. nichts zu wissen; wohl aber kennt er die öffentl. Buße. S. 39 werden die Exorzismen der Christen als dem C. bekannt erwähnt, S. 50 der Christuskult (*οἶβειν, θεησκοπεῖν, θεραπεύειν*). S. 53 die Apostel als Propheten. [158]

**N. Zernov**, *Eusebius and the Paschal Controversy at the end of the second century* (Church Quarterly Rev. 116 [1932] 24—41) behauptet, Eusebius habe einen ungenauen Bericht über den Kampf des Papstes Viktor (189—199) gegen die Quartodezimaner gegeben. Während dieser Aufsatz nichts liturgisch Bedeutsames bringt, ist der vom Vf. nicht zitierte Art. von F. E. Brightman (s. Jb. 4 Nr. 269) für den Ursprung des Osterfestes sehr wichtig. L. G. [158 a]

**Ch. Favez**, *L'épisode de l'invention de la croix dans l'Oraison funèbre de Théodose par saint Ambroise* (Rev. des ét. lat. 10 [1932] 423—429). Kp. 41—53 dieser Leichenrede behandeln die Auffindung des Kreuzes durch Helena, die Mutter Konstantins. Dieser Exkurs durchbricht in auffallender Weise die Gedankenabfolge der Rede. Im Kp. 47 wird erzählt, daß Helena aus einem der Nägel des Kreuzes Christi ein Gebiß für das Pferd ihres Sohnes machen u. daß sie einen anderen Nagel in das kaiserliche Diadem einfügen ließ. Mehr als ein Kritiker ist auf diesen Exkurs aufmerksam geworden, zuletzt Rozynski, *Die Leichenreden des hl. Ambrosius* (Breslau 1910) 106 f. Vf. lehnt die Erklärung R.s ab u. trägt folgende vor: Ambr. hatte zunächst nur das Lob des Theodosius gesungen; als er die Leichenrede für die Veröffentlichung durchsah, erkannte er wohl, daß sie nicht genügte, sondern daß man noch zeigen mußte, daß Theodosius nur der hl. Überlieferung folgte; damit sollten seine Söhne überzeugt werden, daß sie an die Überlieferung gebunden seien u. sich ihrer würdig zeigen sollten. L. G. [159]

#### IV. Martyrerkult.

**H. Delehaye SJ**, *Les origines du culte des martyrs* <sup>2</sup> (Subsidia hagiographica 20; Brüssel 1933). Die 2. Aufl. des ausgezeichneten Buches ist in mancher Hinsicht verbessert; die neueren Arbeiten des Vf. über die Martyrerp passionen und über *Sanctus* (s. Jb. 9 Nr. 204) sowie die Ausgabe des Martyrologium Hieron. (s. Jb. 12 Nr. 380) sind mitverarbeitet. [160]

**J. Vives**, *Una inscripció històrica dels màrtirs de Tarragona* (Anal. sacra Tarrac. 9 [1933] 247—52; 3 Abb.). Vf. stellte auf einem Marmorstück der röm.-christl. Nekropole von Tarragona die Inschrift CTUOSI A fest, die sicher zur Memoria der Martyrer dieser Stadt gehörte u. die ergänzt werden kann: *Frujctuosi Ajuguri et Eulogii*. J. V. [161]

**Joh. Quasten**, *Die Reform des Martyrerkultes durch Augustinus* (Theol. u. Gl. 25 [1933] S.-A. 14 S.). Den durch Schmausereien u. Trinkgelage entarteten Martyrerkult suchte Aug. zu reformieren, nicht so sehr wegen der Beziehung zum antiken Totenkult als wegen der Unmäßigkeit, die das Mahl am Martyrergrab oft im Gefolge hatte. Auf seinen Vorschlag geht Kan. 29 des afrikan. Konzils zu Hippo 393 zurück: „Bischöfe u. Kleriker sollen in den Kirchen keine Mahlzeiten halten, außer um Gäste, wenn nötig, zu erquicken. Auch von dieser Art Gastmähler soll das Volk nach Möglichkeit ferngehalten werden.“ Für die Durchführung empfahl A. Vermeidung jeder Härte u. Trennung des Martyrerkults vom Totenkult; die Gaben des Totenmahls sollten den Armen zugewendet werden; vgl. dazu *Apost. Konstit.* 8, 42; Konstantins Rede an die hl. Versammlung I 171, 23 Heikel. Über die Schwierigkeiten der Verwirklichung s. A.s Brief an Alypius, *ep.* 39, 2. [162]

**W. Neuß**, *Die Anfänge des Christentums im Rheinlande*. Mit 49 Abb. 2. Aufl. (Rhein. Neujahtsblätter 2. Heft. Bonn 1933). Die neue Aufl. dieses schönen, ein auf den literar. u. monumentalen Quellen aufgebautes Bild des Christentums der röm. Zeit bietenden Buches berücksichtigt auch die neuen Funde zu Köln, Bonn u. Trier sowie am Schluß auch noch die zu Xanten. Vgl. unsere Bespr. der 1. Aufl. Jb. 3 Nr. 200, wo auf die Beziehungen zum Kulte hingewiesen wurde. Für den frühchristl. Martyrerkult bes. ertragreich sind die Ausgrabungen unter dem Bonner Münster, wo *mensae* für das Toten-Gedächtnismahl gefunden wurden (vgl. auch Jb. 10 Nr. 247 u. unten Nr. 180). [163]

#### V. Symbolum.

**C. H. Moehlman**, *The Origin of the Apostles' creed* (Journ. of Relig. 13 [1933] 301—319) berichtet über die Studien von K. Holl, Harnack u. H. Lietzmann (s. Jb. 1 Nr. 225—7) u. schließt: Im Orient blieb das Credo dehnbar; im Westen kristallisierte

sich die röm. Form. Die erste Ursache für den Ursprung u. das Anwachsen eines christl. Glaubensbekenntnisses war die geistl. Notwendigkeit der Kirche u. das Erfordernis der Liturgie; die 2. polemisch, der Kampf gegen die Häresien. L. G. [164

## VI. Sprache.

*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* in Verbindung mit (39 Namen) hg. von Gerhard Kittel. Zweiter Band A—H (Stuttgart 1933—35). Den I. Bd. dieses ausgezeichneten Werkes haben wir Jb. 12 Nr. 245 ausführlich besprochen. Da vom 2. Bde. in unserm Berichtsjahr nur die ersten 8 Bogen erschienen, werden wir den ganzen Bd. im nächsten Berichte genauer durchgehen u. möchten hier nur nochmals auf den hohen Wert der Darlegungen über die theolog. Wörter auch für die Kultwissenschaft hinweisen. Mit Recht schreibt A. D. Nock, *The Vocabulary of the New Testament* (Journ. of Biblical Literature 52 [1933] 131—9) „It is a book to be owned, to be consulted, and to be read . . . It is *Religionsphilologie*, to use Weinreich's happy coinage, at its best“. Nock fügt beachtenswerte Überlegungen zu solchen lexikograph. Untersuchungen bei. Gewöhnlich sage man, das Christentum habe eine fertige relig. Terminologie vorgefunden, u. berufe sich auf Wörter wie *εὐαγγέλιον*, *σωτήρ*, *ἐπιφάνεια*, *μυστήριον*, *ἐπόπις*, *παλιγγενεσία*, *ἐμβατεύω*. *παλιγγενεσία* ist kein spezif. Mysterienwort. *ἐμβατεύειν* Kol. 2, 18 übersetzt Vf.: „entering at length upon the tale of what he has seen (in a vision)“; vgl. II Makk. 2, 30. Damit will Vf. nicht leugnen, daß Wörter wie *παλιγγ.* u. *ἀναγεγεννημένος* von Mysten benutzt worden seien, um ihre Erfahrungen zu beschreiben. Andere Wörter fehlen im NT, wie *μύστις*, *μυστικός*, *μυσταγωγός*; nur einmal findet sich *μνηθεὶς* Phil. 4, 12 in übertragenem Sinne. *τελεῖν* „einweihen“, *ὄργια*, *κατέχεσθαι*, *ἐνθεος*, *καθαρός*, *ιερεὺς*, *θεολόγος* u. dgl. fehlen wohl mit Absicht. Die LXX u. das NT haben daneben ganz eigene Wörter, die für eine bestimmte abgeschlossene Welt bestimmt sind, wozu es keine volle heidn. Analogie gibt. Im griech. Geiste lebte eine Abneigung gegen die Spezialisierung der Worte, weil das Wort für ihn ein Name war. Worte, die einen Spezialsinn erhalten hatten, behielten ihre ursprüngliche Bedeutung. Eros bleibt *ἔρως*. Paulus benutzt frei das Sprachmaterial für seine Gedanken. [165]

E. P. Groenewald, *KOINΩNIA (Gemeenskap) by Paulus* (Delft 1932). Amsterdamer Diss. eines südafrik. Theologen, gliedert sich in 3 Kp.: 1. außerhalb des NT; bei Paulus: Ursprung u. Gebrauch; im Rahmen der pl. Lehre. Kp. I verfolgt das Wort von Pindar an bis in die späte Zeit, auch in den Inschriften; bes. häufig ist es bei Platon, auch vom Verkehr zwischen Gott u. Mensch durch Gottesdienst. Auch Philon hat es oft im myst. Sinne. Im II. Kp. wird der Ursprung des Wortes in der Umwelt des Pl. u. die Verwendung untersucht u. festgestellt, daß bei Pl. trotz des Anschlusses an den Sprachgebrauch der Zeit etwas wesentlich Neues sich findet; er benutzt das Wort zum Ausdruck der tiefsten Mysterien des christl. Lebens: Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes u. dem hl. Pneuma, mit Fleisch u. Blut Christi usw. Sowohl in der Erklärung von I Kor. 10, 16 f. wie II Kor. 13, 13 möchte ich die Deutung Seesemanns (s. Nr. 166 b) für richtiger halten. Das III. Kp. stellt den Gebrauch von *κ.* in den Rahmen der pl. Lehre hinein, die als Mittelpunkt die Gemeinschaft mit dem Sohne hat, zu der die Gemeinschaft des Geistes u. des Glaubens tritt, deren der Mensch sich bewußt wird durch die Teilnahme am Leibe u. Blute Christi; die Gläubigen werden zur Gemeinschaft des Leibes Christi. So ist *κ.* eine Zusammenfassung des relig. Lebens des Christen. [166 a]

H. Seesemann, *Der Begriff KOINΩNIA im Neuen Testament* (Beih. z. Zeitschr. f. d. ntl. Wiss. u. d. Kunde d. älteren Kirche hg. v. Lietzmann u. Eltester 14; Gießen 1933). Die gediegene Arbeit, die in der Einleitung auf eine Paralleluntersuchung von J. Y. Campbell, *κοινωνία and its cognates in the New Test.* (Journ. of Bibl. Literature 1932 S. 352—80) hinweist, handelt I. über *κ.* im nichtchristl. Sprachgebrauch: *κοινωνέω* mit Genet. der Sache = Anteil haben (nehmen) zur Kennzeich-



nung eines Zustandes; auch A. geben, zum Genossen machen; mit Dativ = mit jem. Gemeinschaft haben; mit Dat. der Person u. Genet. der Sache = mit jem. an etwas A. h., usw.  $\kappa$ . Teilhabe, Teilnahme, Anteil; gemeinsame Teilnahme, Gemeinschaft; dazu weitere Bedeutungen je nach der Verbindung. Der II. Teil gibt die Unters. des NT.  $\kappa$ . Mitteilbarkeit, Kollekte. Nur bei Paulus der Sinn „Anteilhaben“. Für uns kommt bes. die gründliche Besprechung von I Kor. 10, 16 in Betracht:  $\kappa$ . τοῦ αἵματος (σώματος) τοῦ Χριστοῦ.  $\sigma$ .  $\bar{\chi}$ , ist bei Pl. der ird. Leib des Herrn oder die Gemeinde. Röm. 7, 4  $\sigma$ . = ird. Leib, ebenso I Kor. 11, 23 f., daher auch I Kor. 10, 16. Dieser Leib ist zugleich der L. des Erhöhten,  $\sigma$ . τῆς δόξης (Phil. 3, 21). αἷμα Blut als Lebensstoff (gegen H. v. Soden, s. Nr. 155).  $\kappa$ . kann hier nur Teilnahme an etwas bedeuten; vgl. Vs. 17 μετέχειν (dem gegenüber  $\kappa$ . der umfassendere Begriff ist = Verbundensein) u. Chrysostomos, der X<sup>2</sup> 249 f. Montfaucon erklärt, es sei hier nicht μετοχή gemeint, sondern mehr: οὐ γὰρ τῷ μετέχειν μόνον καὶ μεταλαμβάνειν, ἀλλὰ καὶ τῷ ἐνοῦσθαι κοινωνοῦμεν. Es ist also ein Einswerden mit dem Blute u. Leibe Christi gemeint; der ἄρτος Vs. 17 a ist der Leib Christi. — I Kor. 1, 9  $\kappa$ .  $\bar{\tau}$ .  $\bar{\chi}$ . οὐ Anteilhaben. Durch das Herrenmahl wird die Gemeinde immer wieder dieser  $\kappa$ .  $\bar{\chi}$ . vergewissert; Pl. denkt dynamisch. Wenn die Heiden durch ihre Opfer die  $\kappa$ . τῶν δαιμονίων erlangen, so sind die Dämonen Veranstalter der Opfermahlzeit, gehen durch diese aber auch in die Teilnehmer ein. — Die  $\kappa$ . τοῦ ἁγίου πνεύματος Phil. 2, 1; II Kor. 13, 13 ist Anteilhaben am Pn. (Verwendung in der Liturgie S. 72 f.). Phil. 1, 5  $\kappa$ . εἰς τὸ εὐαγγέλιον, Phlm. 6  $\kappa$ . τῆς πίστεως, Phil. 3, 10  $\kappa$ . τῶν παθημάτων (Taufe) ergeben denselben Sinn. Den Sinn „Gemeinschaft, innere Übereinstimmung“ finden wir Gal. 2, 9 u. Apg. 2, 42. — Bei I Joh. 1, 3; 6 f. ist  $\kappa$ . die Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott u. Christus u. untereinander im Sinne des johanneischen Seins in Christus. Bei Pl. ist  $\kappa$ . ein spezifisch relig. Begriff, u. zw. in einem ganz originalen Sinne; nur bei  $\kappa$ . = Herrenmahl läßt sich eine terminolog. Abhängigkeit erwägen, da  $\kappa$ . sehr oft im Opferwesen verwandt wird u. Pl. das Herrenmahl als Opfer betrachtet. Da Pl. das Herrenmahl als  $\kappa$ . betrachtet, so konnte er das Wort nicht mehr profan verwenden u. machte es zu einem relig. Terminus. [166 b

## Beziehungen zur christlichen Archäologie.

Von Johannes Kollwitz.

J. Keil, XVIII. *Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Ephesos* (Jahreshefte des Österr. Arch. Inst. 28 [1933] Beiblatt 6 ff.). Sp. 12 wird berichtet über die Aufdeckung des Grundrisses einer 3schiff. Kirche in der Nähe des Ostgymnasiums. Im Osten statt der Säulen feste Mauern, dazwischen die Reste einer freistehenden Priesterbank. 4. oder spätestens 5. Jh. [167

*The Excavations at Dura-Europos. Preliminary Report of Fifth Season of Work, Oktober 1931—March 1932*, edited by M. I. Rostovtzeff (New Haven 1934). Der Band enthält den Bericht über die christl. Kirche; vgl. Jb. 11 Nr. 203; 12 Nr. 256. Die Baubeschreibung S. 238—53 liefert C. Hopkins. Einzelne Ungleichmäßigkeiten entstanden dadurch, daß der Plan während der Drucklegung noch verändert wurde. Eine Anzahl weiterer Korrekturen auf Grund eigener Beobachtungen brachte A. v. Gerkan bei; Röm. Qu.schr. 42 [1934] 219—32. Es handelt sich um ein Wohnhaus des in Dura üblichen Typus, d. h. offener Hof, den die Wohnräume, Divan, Harem u. Wirtschaftsräume rings einschließen. Die Niveauverhältnisse legen eine Entstehung im 1. Jh. nahe. Vielleicht fanden schon zur Zeit, da es noch bewohnt wurde, hier Kultversammlungen statt. Dann wurde es ganz für Gemeindezwecke umgebaut. Wohnräume blieben in dieser Zeit kaum noch. Zwischen dem Divan und dem kleineren Raum neben ihm nahm man die trennende Mauer fort, die umlaufenden Bänke verschwanden. Im Osten baute man eine kleine Erhöhung 1,08:1,44

für die Kathedra oder den Altar ein; im Winkel zwischen ihr und der Wand eine kleine Basis 0.20 : 0.20. Der neu gewonnene Raum wurde einfach geweißt. Im Divan erhielt sich von der vorhergehenden Ausstattung das Gesims mit Masken. Auf dem damals neu aufgetragenen Putz steht in 2.50 m Höhe, also auf dem Gerüst geschrieben während der Arbeiten, ein Graffito (Report Nr. 593): *ἔτους δμϛ | μν Λωρόθεος*. Das ist unter Zugrundelegung der Seleukidenära das J. 232—33. Darüber liegt noch eine dünne Malschicht, die vielleicht mit einem neuen Fußboden des Divans (in ihm fand sich eine Münze des J. 241) zusammen geht. Schon um 260 gerät das Haus unter die Lehmziegelböschung, durch die man zu Beginn des Partherkrieges die Nordmauer verstärkte. Interessanter ist noch der Raum in der Nordwestecke des Gebäudes, der die schon bekannt gewordenen Malereien enthält. An der Westwand ist ein Baldachin eingebaut, der auf zwei Freisäulen und zwei Wandpilastern ruht, unter ihm ein halb in den Boden eingetieftes Becken 1.61 : 0.95 mit einer inneren Stufe. Innen ist es bekleidet mit einer Schicht schmutziggrauer Farbe, wie es sonst in Dura immer bei Wasserbecken vorkommt. Das Fehlen des Abflusses ist in der wasserarmen Wüstenstadt nicht ungewöhnlich. Man dürfte in diesem Raum den Taufraum Duras zu sehen haben. Baur möchte zwar lieber an ein Martyrion denken. Aber dagegen spricht außer den genannten Gründen, daß die Eintiefung nie bedeckt war, sodann die Lage in der Stadt. Auch die malerische Ausstattung des Raumes wäre in diesem Falle wohl eine andere. Inschr. Nr. 594: *εἰς θεὸς ἐν οἴῳ)ρανῶ*. Nr. 595: *τον Χρισ μνήσκετε* *Ἰσιον τὸν ταπινόν*. Nr. 596: *τον Χν ἰν υμειν μνήσκεσθ(ε Πρ)οκλου*. Die 2. ordentlich geschrieben auf den Rand des Davidbildes. Stifterinschrift wie in der Synagoge? Zu Nr. 595—96 vgl. auch S. 283.

Die Malereien behandelt S. 254—88 P. V. C. Baur. Die Gegenstände sind schon bekannt. In der Lünette unter der Nische der Gute Hirt und Adam und Eva, an der Nordwand unten die drei (rechts von der dritten eine Leiste als Bildgrenze) Frauen am Grabe<sup>1</sup>, oben der Gichtbrüchige und der Meerwandel. An der Südwand zwischen Tür und Nische die Samariterin am Brunnen, zwischen den Türen David und Goliath. Von weiteren Szenen in der Osthälfte des Raumes ist außer ein paar Füßen nichts erhalten. Die Lehmziegelböschung war hier zu Ende. Ikonographisch am eigenartigsten ist der Gang der Frauen zum Grabe. Dieses hat die Form eines

<sup>1</sup> [Jb. 12 S. 74 habe ich unter Ablehnung der Deutung auf die „Frauen am Grabe“ dieses Bild in die Darstellungen der Klugen Jungfrauen in dem dort weiter besprochenen Sinne einer Selbstdarstellung der Christen eingereiht. Ich vermutete dort auch, daß die Dreizahl „vielleicht nur durch die mangelhafte Erhaltung der Kapelle bedingt“ sei; „Platz wäre an der Mauer für fünf oder vielleicht noch mehr Jungfrauen“. Diese Vermutung hat sich seitdem bestätigt; vgl. Ph. Clark Hopkins in den *Atti del III Congresso Internazionale di arch. crist.* zu Ravenna 1932 (Rom 1934) 491, der freilich noch die Erklärung auf die Myrrhophoren (besser: Myroph.) festhält, aber berichtet: „Considerable portions of three figures remain together with the feet of others, a very interesting detail, since St. Luke alone mentions the presence of more than three. Part of a gate dividing the series is probably the gate of the cemetery or the city gate. The myrrhophores are pictured along the whole length of the north and east walls.“ Die rechts von der 3. Gestalt sichtbare Leiste spricht m. E. nicht gegen die Deutung auf die Klugen Jungfrauen, da ein Bild der Myrophoren nicht nur schlecht sich in die sonst ganz symbolische Kunst dieser Kapelle des 3. Jh. (s. Jb. 12 S. 39f.) einfügen würde, sondern auch die ganze Ausstattung der Frauen mit langem Schleier und Gürtung, mit Fackeln und Ölgefäßen (nicht Myronbehältern) von der späteren wirklichen Darstellung der Myrophoren ganz u. gar abweicht. Die Leiste, die Hopkins als Gatter auffaßt, kann aus rein künstlerischen Gründen angebracht sein, um den Zug, der, wie es scheint u. Hopkins sagt, auch noch um die Ostmauer herumging, in „Serien“ zu teilen. Die beste Parallele bildet der Zug der Sieben (!) Jungfrauen von El-Kargeh, die ebenfalls mit Fackeln oder Leuchtern und Ölgefäßen auf einen tempelartigen Bau zugehen. — O. C.]

großen Sarkophages mit dachförmigem Deckel. Die Frauen tragen Schalen und Fackeln zum Zeichen der frühen Stunde. Die Mamäafrisur, die sie (S. 274) ebenso wie die Samariterin (S. 281) tragen, bestätigt ihrerseits noch einmal die Datierung. Der ganz verschiedene Stil läßt auf mehrere ausführende Hände schließen. Den breitesten Raum nimmt bei B. die Zusammenstellung des ikonograph. Vergleichsmaterials ein, dessen Verarbeitung leider recht oberflächlich bleibt. Daß die Adam- und Evaszene vom Osten ausginge, weil hier das älteste Beispiel sei, geht wenigstens nicht aus dem angegebenen Grunde hervor. Denn die gleiche Szene im Hypogäum am Viale Manzoni in Rom ist ebenso alt wie die in Dura. Und auch die Szene in S. Gennaro-Neapel weist Achelis dem 3. Jh. zu. Die Typenscheidung bei den Darstellungen des Gichtbrüchigen (S. 264) geschieht gegen das Material. Es ist Willkür, die Katakombenfresken als vom Osten beeinflusst kennzuzeichnen (Callisto A 3 zeigt übrigens deutlich die abstehenden Füße des Bettes), um den Typus der Sarkophage als den westlichen proklamieren zu können. Der Christustyp (S. 265) ist nicht älter als Beispiele der Katakomben; warum letztere „evidently originated in the East“ sein sollen, ist nicht einzusehen. Zu den westl. Beispielen des Meerwandels müßte man noch nennen das Sarkophagfragment in S. Callisto (Wilpert, *Papstgräber* Taf. 8. 1), ferner Prudentius u. die Basilika des hl. Martin v. Tours (Le Blant, *Inscript.* I 235). Damit fehlt aber jede Berechtigung, die Szene „more popular in the East than in the West“ zu nennen. Die Szene der Frauen am Grabe im Westen selten zu nennen (S. 273), widerspricht dem bekannten Material. Daß alle Darstellungen außer der von Dura auf den gleichen Typ zurückgingen, widerlegt schon ein unbefangener Vergleich etwa des Grabgebäudes des Diptychons Trivulzio mit dem *tegurium* der Monzaampullen. Die Darstellung des David und Goliath auf der Mailänder Tür ist nur deswegen die nächste nach Dura (S. 276), weil die Sarkophage (Wilpert, *Sarcophagi* II 264 Nr. 2—5 und I Fig. 5), ferner das Fresko in Domitilla (Wilpert, *Katakombenmalereien* Taf. 55), die Lipsanothek und Prudentius nicht genannt sind. Die Typenscheidung bei der Samariterin am Brunnen (S. 278) geschieht wieder gegen das Material. Es müßte wenigstens erst bewiesen sein, daß die ältesten röm. Darstellungen in Callist und Domitilla (Prätextat folgt vielleicht dem 2. Typ, bietet aber gewisse Interpretationsschwierigkeiten) dem Osten entlehnt seien, ehe man den Typ der röm. Sarkophage des folg. Jh. als den römischen erklärt. Auch mit Verallgemeinerungen wie „western symmetry“ (S. 278) und „syrian reality“ (S. 277) u. ä. sollte man vorsichtiger sein. Diese Bemerkungen mögen genügen. Sie sollen nur warnen, die angesichts der Fresken von Dura wieder neu einsetzende Diskussion über das Verhältnis von Osten und Westen auf der Grundlage des von B. bereitgestellten Materials zu führen. Will man in dieser Frage weiterkommen, dann wird man die Untersuchung mit sehr viel feineren Methoden führen müssen, wird auch in stärkerem Maße mit einer Typenentwicklung rechnen müssen u. deswegen nur mehr oder weniger gleichzeitige Denkmäler vergleichen. — Die Gesamtinterpretation nimmt eine Beziehung zwischen dem Guten Hirten und Adam und Eva im Sinne von Röm. 5, 19 an, zählt den Meerwandel nicht als Rettungstyp, was für David wieder angenommen wird, lehnt für den Gichtbrüchigen die Beziehung zur Taufe ab, während bei der Samariterin wieder an die lebendigen Wasser Joh. 4, 10 erinnert wird. Zum Schluß wird ein didaktischer und Erbauungszweck angenommen (S. 283). Mir scheint, daß dies reichlich viel Gesichtspunkte sind für die Interpretation dieses kleinen Zyklus. Eine Deutung müßte außerdem ausgehen von der Zweckbestimmung des Raumes. Vgl. ferner auch C. Hopkins, *Atti del terzo Congresso Internaz. di Archeol. cristiana* (Roma 1934) 483—92; J. P. Kirsch, *Or. Chr.* 3. Ser. 8 (1933) 201—4. [168]

P. Styger, *Die römischen Katakomben* (Berlin 1933). Diese neueste Gesamtdarstellung der röm. Kat. u. ihrer Probleme verdient auch an dieser Stelle eine eingehendere Anzeige. Es ist nicht nur die Facharchäologie, die dieses Buch angeht;



jede Erörterung allgemeinhistor. oder religionsgeschichtl. Fragen, die auch die Monumente heranzieht, wird heute nicht mehr davon absehen können, sich Rechenschaft zu geben über eine Anzahl von Detailfragen. — St. beschreibt zunächst den Weg, den er bei der Untersuchung der einzelnen Kat. gegangen ist. Nicht auf einmal entsteht ja eine Kat. Zuerst ist es nur ein Gang, 2 m ist er etwa hoch, so daß man auch in die Gräber oben in der Wand den Toten noch müheles betten kann. Wenn dann dieser Gang belegt ist, legt man den Boden tiefer, ein-, zwei-, dreimal in alten Regionen. Dabei gibt es Absätze; Nebengänge, Kammern liegen etwa erst auf dem 2. oder 3. Niveau u. haben dann eine entsprechend niedrigere Decke als der Hauptgang usw. Derartige Beobachtungen, systematisch gesammelt, erlauben es, das allmähliche Wachsen zu verfolgen, Früheres und Späteres zu scheiden. Aber diese Chronologie ist zunächst nur eine relative. Was für Anhaltspunkte haben wir für eine absolute? Die zeitgenössische Literatur enthält nur ganz wenige Nachrichten, die in dieser Frage weiterführen. Die ältere Forschung glaubte gerade einige der ältesten Regionen mit bestimmten histor. Persönlichkeiten oder Familien verbinden zu können, Kombinationen, die einer fortschreitenden Erkenntnis nicht standgehalten haben (Jb. 12 Nr. 257; s. unten). Dagegen sind uns wertvolle Anhaltspunkte die Gräber der röm. Bischöfe, vor allem in den verschiedenen Regionen von Kallist u. Lucina, u. die der Martyrer. St. bezweifelt gelegentlich unnötig die Verwendbarkeit der letzteren (vgl. Nr. 176). Sie hängt sicher nicht ab von der Aufklärung des Legendenkranzes, der später an den zumeist allein überlieferten Namen anknüpft. Und die Annahme, daß es sich mehrfach auch um Zweiteisetzungen (Translationen) in der Friedenszeit handelt, scheint mir in keinem Fall bewiesen, angesichts der Sorgfalt, mit der man bei Anlage von Kulträumen das Grab schont (Domitilla, Pietro e Marcellino u. a.), sogar unwahrscheinlich. Zu diesen verehrten Gräbern treten gelegentlich durch die Grabinschriften datierte. Aber all dies sind nur Einzelfälle. Die Mehrzahl der Gänge ist vollständig ausgeplündert. Häufig helfen uns dann noch die Malereien zu einem Anhaltspunkt. An einer Stelle datiert, bieten uns Malereien des gleichen Stils u. also der gleichen Epoche an anderen Stellen einen zuverlässigen Anhaltspunkt. Gerade diese Partien des Buches lassen allerdings oft eine genügend sorgfältige Verarbeitung des Stoffes vermissen. So denkt St. sich die Entstehung des Dekorationssystems der ältesten Kat. unter Antonin geschehen, weil es sich in Gräbern findet, die für Aschen- u. Erdbestattung eingerichtet waren. Das Ende der Aschenbestattung sei aber etwa mit Hadrian anzunehmen (S. 14. 27. 323). Nun läßt sich gewiß beobachten, daß man seit dem beg. 2. Jh. in Rom wieder der Erdbestattung den Vorzug gibt, aber daneben bleibt doch noch lange die Feuerbestattung in Übung. Auf der Isola Sacra kommen gemischte Gräber noch wenigstens das ganze 2. Jh. hindurch vor. Im Tal von S. Sebastiano wurde um die Mitte des 2. Jh. das Grab X für gemischte Bestattung eingerichtet, u. noch die unterirdische Erweiterung um 200 enthielt zunächst Aschenurnen. Zu einigen Aschenkisten schon von der Wende zum 4. Jh. vgl. Rodenwaldt, Röm. Mitt. 36/7 [1921/22] 105. Dazu kommt etwas anderes. Wir kennen Malereien aus der Zeit Trajans und der Antonine, u. zw. nicht nur erstklassige, sondern auch ganz bescheidene Ausstattung von Nebenräumen, Gängen usw. Und diese Dekoration sieht noch ganz anders aus. Erst die Zersetzung des antoninischen Stils, wie sie sich am besten in Ostia beobachten läßt (in mehreren Fällen datiert auf die J. 180—90), schafft die Voraussetzungen für den den ersten Kat. eigenen Stil. In einem Hypogäum severischer Zeit, dem von der Via Trionfale, läßt sich zum ersten Male in einem Grabe die reine Liniendekoration fassen. Etwas früher noch sind die unlängst freigelegten Malereien unter der Lateranbasilika; vgl. Josi, *Scoperte nella basilica Costantiniana al Laterano* (Roma 1934). Auch das Auftreten eines später sehr beliebten Dekorationselementes, der kleinen eingestreuten Striche u. Winkel,



können wir an historisch gesicherter Stelle beobachten, u. das ist in der 2. Gruppe der Sakramentskapellen, also schon im vorgeschrittenen 3. Jh. Für Einzelheiten muß ich auf einen Beitrag an anderer Stelle verweisen. Vgl. auch F. Wirth, *Römische Wandmalerei* (Berlin 1934). Es gibt keinen wirklich stichhaltigen Grund, mit irgendeinem der uns erhaltenen christl. Hypogäen über das endende 2. Jh. hinaufzugehen. St. fragt auch (S. 319) nach den Christengräbern der ersten beiden Jh. und möchte sie direkt vor der Stadt suchen an Stellen, die später durch die wachsende Großstadt überbaut wurden. Auch die Martyrergräber der ersten beiden Jh. gerieten so in Vergessenheit. Daß das Fehlen einer vom Totenkult spezifisch verschiedenen Martyrerverehrung dabei eine Rolle gespielt haben könnte, wird S. 322 f. bestritten, im Gegenteil, diese Verehrung von Anfang an angenommen. Nur die Aufzeichnung der Festfeier geschah erst später. Wenn im Chronographen kein Name der alten Zeit vorkommt, so erklärt das St. eben damit, daß die Gräber schon überbaut u. vergessen waren (im selben Abschnitt wird aber betont, daß die Gräber über alles verehrt wurden), oder aus dem privaten Charakter der *Depositio* (aber auch in der größeren Quelle des *Hieronymianum* fehlen diese Namen). Es scheint mir übrigens kaum wahrscheinlich, daß alle christl. Gräber der ersten Zeit unmittelbar vor der Stadt gelegen haben. In der ganzen Kaiserzeit finden wir Bestattungen weit draußen, u. die Teile vor den alten Toren sind auch schon früh bebaut. Wenn wir trotzdem auch draußen bisher keine Christengräber der ersten beiden Jh. kennen, so liegt das wohl vor allem daran, daß die damals übliche Bestattung die in einem oberirdischen Grabhaus war (Petrus u. Paulus) u. diese natürlich gänzlich zerstört auf uns gekommen sind. St. möchte schon für die älteste Zeit Kat. annehmen, u. zw. weil die ältesten erhaltenen schon eine gewisse Grabungstechnik voraussetzten. Nun soll man solche Argumente nicht übertreiben. Die einfachen Gänge mit seitlichen Sarkophagnischen oder in der einfacheren Form mit Loculi setzen wirklich keine jahrhundertelange Entwicklung voraus. Und außerdem können wir ja auch beobachten, wie erst seit der 2. Hälfte des 2. Jh. man (doch wohl aus wirtschaftlichen Gründen) wieder Grabräume in den leicht zu bearbeitenden Tuff schneidet, statt sie überirdisch zu bauen. Und zw. ist das ein Vorgang, der nicht nur bei christl. Bestattungen belegbar ist, wie St. (S. 3) meint. Wir können die christl. Kat. nicht mehr isoliert betrachten. Gänge mit seitlichen Nischen zur Aufstellung von Sarkophagen (die reichere Bestattungsform), wie wir sie aus Domitilla und Priscilla kennen, haben ihre pagane Parallele in den unterirdischen Sarkophagbeisetzungen an der Via Trionfale (Not. Scavi 1922, 429). Doppelkubikula wie das von Lucina haben heute ihre Parallele in dem Doppelkubikulum in der jüd. Katakomben der Vigna Randanini, das unlängst J. B. Frey, *Biblica* 15 (1934) 284 als ursprünglich selbständige pagane Grabkammer erwiesen hat. Und auch die einfachste Form der Beisetzung, der schmale Gang mit seitlichen Wandlokuli, scheint Heiden u. Christen gemeinsam gewesen zu sein. De Rossi notiert einige Beispiele auf dem Gelände von S. Callisto (*Roma sotterranea* I 307, III 629, 632: b, b<sub>1</sub>, c auf seinem Plan u. vor allem III 633: e, ein Gang mit seitlichen Lokuli u. einer Kammer). Leider hat man diesen u. ähnlichen unscheinbaren Anlagen, die zunächst in Abhängigkeit von einem oberirdischen Monument aufzutreten scheinen, bisher wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Erst die großen Gemeindegänge bleiben ohne Parallele. Der Hinweis auf die Zufälligkeit des bekannten Materials scheint bei der großen Zahl der freigelegten Katakomben kaum berechtigt. Sollte es nicht eher damit zusammenhängen, daß es Gemeinden von der Größe u. Art der christl. Gemeinde Roms nicht gab?

Den Hauptteil des Buches macht die Einzelbehandlung der verschiedenen Kat. aus. Eine Fülle von Beobachtungen ist hier zusammengetragen, u. wenn man auch in manchen Dingen anderer Meinung sein wird, so bleibt doch eine Unzahl von anregenden Beobachtungen. Das Ergebnis wird veranschaulicht durch zahlreiche

Schnitte u. Grundrisse. Bei letzteren wünschte man noch die Angabe der verschiedenen Niveaus für Boden (wichtig z. B. bei allmählich fallendem Boden oder bei Treppen) u. Decken. Es ist nicht möglich, alle Ergebnisse u. Auffassungen zu notieren oder gar zu besprechen. Hier muß jetzt eine große Anzahl von Einzeluntersuchungen, an denen es leider immer noch sehr fehlt, einsetzen. Nur zu einigen der alten u. historisch wichtigeren Kat. seien ein paar Anmerkungen gemacht. Zu Lucina (S. 21) sind heute die Resultate der neuen Grabung zu vergleichen, die gerade die Anfänge anders als bei St. erscheinen lassen. Für die Chronologie ist wichtig das Corneliusgrab. St. möchte den in der Verbannung gestorbenen Bischof erst zur Zeit des Gajus hier beigesetzt sehen, des ersten Bischofs, der nicht mehr in der Papstgruft beigesetzt wurde. Aber einmal ist eine Translation eines schon Jahrzehnte in Centumcellae ruhenden Bischofs unwahrscheinlich, u. zweitens trug seine Grabplatte ursprünglich nicht das Prädikat *martyr*, dem wir bei Martyrern der valerian. Verfolgung, Felicissimus u. Agapitus, Hyacinth (Wilpert, *Papstgräber* 33. 36) bereits als festem Titel begegnen. C. muß unmittelbar nach seinem Tode hier begraben sein. Die Kat. war im Besitz einfacher Leute, nach der Epigraphik zu urteilen. Die Fragmente von Sarkophagen vornehmer Leute sind verbaut oder im Schutt gefunden, für Sarkophage war auch gar kein Platz. Sie stammen von oben. Das Sarkophagmaterial stammt übrigens samt u. sonders aus dem späten 3. Jh. — Für S. Callisto konnte St. auf den vortrefflichen Untersuchungen von de Rossi weiterbauen. Das Hippolytzeitat wäre vielleicht auf das Niveau des Absatzes vor A<sub>1</sub> zu beziehen, auf welchem zuerst der Gang ringsherum führt, Papstgruft u. Sakramentskapellen A<sub>2</sub> u. 3 liegen auf tieferem Niveau. Dieses wird datiert durch die erste Beisetzung in der Papstgruft (236 Anteros). Damals erst kann die Papstgruft entstanden sein. Wem das einmonatliche Pontifikat des Anteros zu kurz scheint (die Herstellung einer Kammer fordert nicht die Vorbereitungen eines oberirdischen Mausoleums; vgl. das Graffito im Durchgang zur Nebenkammer des Gajusgrabes: *Iconius fecit et dealbavit hunc locum diebus X*), mag eine Entstehung auch schon unter Pontian annehmen, aber die Verbindung des Callist mit dieser Kammer u. damit die entsprechende Zurückschiebung des älteren Niveaus (St. S. 61) wird m. E. durch die Tatsache ausgeschlossen, daß Zephyrin u. Callist selbst an anderer Stelle ihr Grab fanden. Mit dem angenommenen Datum stimmt übrigens ausgezeichnet überein die Tatsache, daß man seit dieser Zeit die Todestage der Bischöfe notiert. Die Notiz des *Liber pontificalis* über Fabian könnte sich dann sehr wohl auf die nächste Tieferlegung u. die Kammern A<sub>4</sub> 6 beziehen. Das Grab im Hintergrund der Papstgruft dürfte nach allen Analogien zuerst belegt sein. Daß man es vorausahnend für den großen Martyrerbischof Sixtus II. reserviert hätte, ist doch wohl wenig wahrscheinlich. Sicher hat es nicht zunächst ein Mitglied der Cäcilier geborgen. Daß die Cäciliengruft erst nachträglich hinzugefügt ist — die übliche Kammer *retro sanctos* wie die oben erwähnte hinter dem Gajusgrab —, hat St. S. 51 ff. erneut bewiesen. Überhaupt wird man die Rolle der Cäcilier für die Kat. heute in einem anderen Lichte sehen als früher. Die in S. Callisto gefundenen Grabinschriften der christl. Cäcilier gehören alle dem 3. u. dem 4. Jh. an. Eine Schenkung des Geländes durch sie ist wenigstens unbeweisbar. In diesem Falle würde man auch erwarten, daß die Kat. nach ihnen benannt wäre, wie Domitilla, Priscilla u. ähnlich manche Titelkirchen. Ganz sicher hat die Kat. nicht zuerst als Familiengrab gedient u. ist dann erst in den Besitz der Kirche übergegangen. Das rektangulare System von dieser Ausdehnung u. andererseits dieser Bescheidenheit der Bestattungen — es ist die bescheidenste, die man kennt: der schmale Gang mit seitlichen Lokuli — belegen das mit Gewißheit. Die Kat. ist vielmehr von Anfang an gegraben für den größeren u. durchschnittlich ärmeren Personenkreis der röm. Gemeinde, deren Coemeterium schlechthin sie ist (Hippolyt, Cyprian). Auch St.s Meinung (S. 61), daß sie zunächst für den röm. Klerus reserviert gewesen sei,

scheint mir unbegründet u. nicht im Damasusepigramm enthalten; die Bischofsgruft gehört überhaupt erst einer fortgeschrittenen Epoche an. Von den Grabinschriften ist sehr wenig erhalten, die meisten enthalten Namen mit dem Gentilicium der Aurelier. Daß es aber lauter Freigelassene *de domo Caesaris* gewesen seien (S. 62), ist wieder ganz unbegründet. Der Gedanke spielt bei St. überhaupt eine große Rolle, so daß nach ihm die größere Zahl aller Christen *de domo Caesaris* gewesen wäre. Das Gentilicium des Kaisers nehmen aber nicht nur seine Freigelassenen an, sondern auch alle Personen, die durch ihn das Bürgerrecht erhalten, u. deren sind durch die großen Bürgerrechtsverleihungen unter den Aureliern unendlich viele. S. 60 werden die Sakramentskapellen als Räume erklärt, die den Angehörigen von Toten aus der ganzen Katakombe zur Abhaltung von Totenmahlen zur Verfügung standen (ähnlich S. 203 die Kammern der Agapenregion in Pietro e Marcellino), eine ganz unberechtigte Annahme angesichts der Gräber in diesen Kammern. Es handelt sich um reichere Familiengräber. — Domitilla gilt gemeinhin als Grabstätte der christl. Flaviers des späten 1. Jh., des Fl. Clemens und der Fl. Domitilla. 2 Inschriften gaben dazu den Anlaß. Sie berichten die Stiftung von Land für Grabzwecke an Freigelassene durch eine Fl. Domitilla, *neptis divi Vespasiani*. Die Inschriften gehörten zu einem oberirdischen Grab. Einige Reste oberirdischer Bestattungen, eine Bezirksmauer u. zwei Kolumbarien konnten 1926 über Domitilla festgestellt werden. St. denkt an eine Stiftung für Heiden. Freigelassene; möglich, aber unbeweisbar. Auch die Kolumbarien beweisen nichts hierfür. Christen sind zwar nie verbrannt nach unserer Denkmälerkenntnis (S. 323). Aber neben Kolumbarien können im gleichen Grabbezirk auch christl. Bestattungen sein (St. S. 65 geht da zu weit); die Verhältnisse beim Petrus- u. beim Paulsgrab beweisen das, u. auch in S. Sebastiano rücken sich im Tal christl. u. heidnische Gräber sehr nahe. Nur die Vermischung im gleichen Grabraum ist bisher nicht beobachtet. In den Gemeindekat. ist das Material wohl groß genug, um diese Möglichkeit überhaupt auszuschließen. Ob für die reinen Familiengrüfte aber das gleiche gilt, erlauben die wenigen und ausgeplünderten Denkmäler dieser Art nicht zu entscheiden. Im ältesten u. weiträumigsten Teil dieser Kat., die auch später mit dem Namen Domitilla verbunden blieb, vermutete man die Gräber des Fl. Clemens u. der Fl. Domitilla selbst. Heute wissen wir, daß diese sog. Flaviergalerie wesentlich jünger ist. Die Ergänzung der Inschrift ...*rum* ...*iorum* ist reine Konjektur. Alle Sarkophage oder Inschriften sind geraubt. Es bleibt hier nur die Malerei u. die Ziegelfassade. Malerei u. Ziegelmaße sind aber keineswegs flavisch. Diese Malerei ist überhaupt erst möglich nach den Ostiamalereien. Ebenso spät ist der andere kleine Kern der Kat. mit seinen zahlreichen Inschriften von Leuten, denen durch die Aurelier des frühen 3. Jh. u. a. das Bürgerrecht oder Freilassung verliehen war. Alles andere ist noch jünger. Ist nun die Domitilla, die der Kat. den Namen gab, die gleiche, die hier um die Wende vom 1. zum 2. Jh. als Stifterin von oberirdischem Grabgelände auftritt, oder ist es ein jüngerer Glied der Familie oder ihres Freigelassenenkreises? St. vermutet das erstere. Er denkt an eine Stiftung für heidnische Freigelassene, zu einem Zeitpunkt, als Domitilla noch heidnisch war; diese Freigelassenen werden später einmal insgesamt christlich u. behalten dann den Namen der Domitilla auch für die unterirdische Kat. bei, die sie nun gruben. Beweisbar ist allerdings nichts von alledem. Schon die Stiftung der ältesten Zeit könnte Christen gegolten haben, nichts schließt diese Möglichkeit aus. Aber ist ein Zusammenhang überhaupt wahrscheinlich? Der Übergang des Namens von dem einen oder anderen kleinen Grabbau auf die Gemeindekatakombe hat doch erhebliche Schwierigkeiten, ebenso die Kontinuität über einen so langen Zeitraum, wenn man an den häufigen Besitzerwechsel in solchen Gräbern etwa in S. Sebastiano denkt. Nach meinem Dafürhalten ist doch auch ernst mit der anderen Möglichkeit zu rechnen, daß eine spätere Domitilla Land für eine Gemeindekat. schenkt zu einem Zeitpunkt, da die Gemeinde als solche schon Gräber



besitzt, u. daß diese dann den Namen der Stifterin bewahrt. Zu Gräbern sub divo (S. 65) vgl. Nr. 175. Die Sarkophagen mit Löwenköpfen gehören erst dem 3. Jh. an. Für diese Dinge genügt heute wirklich nicht mehr die Berufung auf Altmann (S. 91). — Ähnliches gilt auch von der sog. Acilierregion. Eine Beziehung der dort gefundenen Inschriften mit Aciliernamen auf den bekannten M'. Acilius Glabrio u. seine Zeit ist nicht möglich angesichts der Tatsache, daß die Inschriften einer späteren Epoche der Region angehören (S. 109). Diese ist aber wieder, nach der Malerei zu urteilen, erst im vorgeschrittenen 3. Jh. möglich, ein Ergebnis, das seine Bestätigung auch von histor. Seite findet: nach der *Prosopographia imp. Rom.* (1933) *Acilii* 66. 84. 85 handelt es sich um Personen, die im späteren 3. oder schon im beg. 4. Jh. gelebt haben. — Zu Pietro e Marcellino vgl. Nr. 176. — Schließlich sei noch hingewiesen auf die zahlreichen Bemerkungen zu Martyrergräbern, die für die Hagio-graphie wichtig sind, Bemerkungen, die St. gerade zu einem eigenen Band ausarbeitete.

Am Ende behandelt St. noch einige Sonderfragen. Zunächst die Gräber der ersten Christen (S. 319; s. oben). Dann die Gräber der Apostel Petrus u. Paulus (S. 331), eine Frage, in der St. besonders kompetent ist, hat er doch die Ausgrabung der Triklia in S. Sebastiano geleitet. St. wiederholt zunächst eine kurze Beschreibung der Kolumbarien (in mehreren fanden sich Einrichtungen für Totenspenden ins Grab, vgl. Abb. 125) und der Gräber im Tal. Die sog. Villen werden als Versammlungsräume für Totenmahle gedeutet, vor allem bei der größeren kaum mit Recht. Das Nebeneinander von Wohnhaus u. Friedhof vor der Stadt ist trotz entgegenstehender Polizeiverordnungen mehrfach belegt. Die Größe und Ausstattung dieser Anlage ist mehr, als wir sonst bei Totenmahlräumen kennen. Oft sind es ja nicht einmal Räume, sondern nur Liegegelegenheiten rechts u. links von der Tür vor der Grabkammer (vgl. Isola Sacra) oder offene Sitzgelegenheiten auf dem Dach (vgl. Kolumbarium 1, das *solarium* der Inschriften). Dagegen möchte ich den sigmaförmigen Mauerrest über Grab X als solches *solarium* aus der letzten Zeit der Bestattungen ansehen. Es nimmt zu deutlich auf den darunterliegenden Bau Bezug, als daß man es von ihm trennen könnte. Als isolierte Anlage auf einem Zwischenniveau (u. damit neue Epoche) hat es dagegen keinen rechten Sinn. Man muß auch fragen, wie das Zwischenniveau entstanden sein soll. Natürliche Verschüttung kann es nicht sein. Die hatte in 100 Jahren 1½ m ausgemacht. Jetzt müßte sie in wenigen Jahren um weitere fast 3 m gewachsen sein. Dieser Absatz der Stuckbekleidungen auf der Rückseite ist offenbar dadurch bedingt, daß hier das Sigma gegen Schuttmengen, die von oben kamen, gebaut wurde. Auch der tonnengewölbte Raum über Grab X war vielleicht ein Totenmahtraum. Ihn noch zur Villa zu ziehen, hat seine Schwierigkeiten. Einmal bedeutet die Basaltmauer eine alte Grundstücksgrenze, u. zweitens ist er von der Villa her kaum betretbar (v. Gerkan bei Lietzmann, *Petrus und Paulus in Rom* 263), u. vor allem ist die Überbauung eines noch benutzten Grabes durch einen Wohnraum nicht denkbar. Wenn St. (S. 339) sagt, daß im Gräberbezirk im Tal unter der Triklia kein christl. Monument gefunden sei, daß vielmehr auf Grund „plötzlicher Sinnesänderung“ das Tal den Besitz wechselte u. daß es so zur Anlage der Triklia kam, so kann ich ihm nicht zustimmen. Schon der Gedanke, daß eine ganze Reihe von Besitzergruppen plötzlich übertritt, ist etwas unwahrscheinlich. Und die Inschrift der *Ankotia Irene* u. der *Claudia Pithane* sind doch wohl nicht anders als christl. zu deuten, u. ebenso die Malereien an der Attika des Grabes X, die St. gar nicht berücksichtigt. Für die letzte Zeit von Y sind christl. Bestattungen wenigstens nicht ausgeschlossen, Z ist aufgegeben. Zumindest wird man sagen können, daß ein größerer Teil dieses Tales in den Händen von Christen war u. so der Besitzwechsel vorbereitet wird. Innerhalb der alten Besitzgrenzen dieses Tales entsteht dann ja auch ungefähr auf dem damaligen Niveau des umliegenden Geländes die Triklia. St. macht mit Recht darauf aufmerksam, daß hierzu



das Tal künstlich verschüttet wird. Das Wachsen des Niveaus im Tal, das, wie gesagt, in 100 Jahren um 1,50 m gestiegen war, um weitere 4,50 m in kürzester Zeit ist kaum anders zu erklären. Die von Anfang an ausschließlich christl. Benutzung der Triklia u. damit doch wohl auch ihr Bau durch Christen geht aus dem absolut einheitlichen Charakter der Graffiti hervor, ebenso Zweck u. Art der Benutzung. Die Triklia selbst datiert St. in die Mitte des 3. Jh. Terminus post der Bestattungen im Tal sind bekanntlich die Gräber der Innokentier (nach 238). Nach ihnen noch weitere Bestattungen oder Veränderungen anzunehmen, besteht m. E. kein Grund. Das Sigma u. das nach ihm zur Sicherung des Tonnenraumes gegen weitere Schuttmassen errichtete Stützmauerchen schieben sich nicht als neue Niveaus zwischen Bestattungen u. Triklia — ich kann A. v. Gerkan hier nicht folgen —, sondern gehören zu den Gräbern in ihrer letzten Zeit. Gegen eine Entstehung der Triklia überhaupt erst in der Friedenszeit weist St. mit Recht hin auf das Fehlen des Christusmonogramms, das in der Triklia selbst in keinem Graffito vorkommt. Man könnte auch hinweisen auf Art u. Schmuck der Anlage, die beide nur verständlich sind zu einer Zeit, da ein liturg. Totenkult sich gerade erst von dem privaten Totenmahl abzulösen begann u. dessen Überlieferung noch weitgehend Ort und Form der Zusammenkunft bestimmte. — Wie kommt es nun zur Gedächtnisfeier von Petrus u. Paulus? St. denkt an eine Translation, u. zw. unmittelbar nach dem Martyrium. Petrus — mit ihm rechnet er zunächst allein — konnte nicht an der Stätte seines Martyriums am Vatikan beigesetzt werden. Dort dehnten sich ja Neros Gärten aus. Erst nach dessen Tod, 4 Jahre später unter den Flaviern, war es möglich, daß dort Freigelassenen *de domo Caesaris* Land für Bestattungszwecke zugewiesen wurde. Sie hätten dann den Leib des Petrus wieder erhoben u. am Vatikan beigesetzt. Paulus wurde *ad catacumbas* vielleicht nur wegen der „Unzertrennlichkeit der Namen“ mitverehrt. Daß diese Translation unmittelbar nach dem Martyrium alte Überlieferung sei (S. 348), ist nun wirklich etwas viel gesagt. Im Gegenteil, zum ersten Male wird ein Grund für die Verehrung der Apostel hier draußen genannt im Damasusepigramm, u. das ist knapp genug. Man fragt sich, was Damasus eigentlich wußte. Sicher hatte die Folgezeit gar keine Überlieferung mehr; denn anders konnte die Geschichte vom Leichenraub nicht aufkommen. Aber auch sonst spricht vieles gegen St.s Deutung. Petrus fand sein Grab am Vatikan nicht in den Gärten des Nero, die erst nach seinem Tode verfügbar gewesen wären, sondern in einem der zahlreichen Gräber an der Via Cornelia. Das ist aus den Berichten über die Arbeiten des J. 1626 mit Sicherheit zu entnehmen. Damit fehlt aber jeder Zwang, eine doppelte Übertragung anzunehmen. Man konnte Petrus sofort am Vatikan beisetzen. S. Sebastiano hat überdies nicht den geringsten Anhaltspunkt für frühe christl. Beisetzungen erbracht. Und wie soll ein Grab, das provisorisch benutzt u. bald wieder geleert war, bekannt bleiben? An die Verehrung eines solchen Grabes ist in der Frühzeit nicht zu denken. Schließlich spricht gegen diese Erklärung auch all das, was gegen eine Translation überhaupt spricht. Die Schwierigkeiten hagiograph. Natur sind von Delehaye und P. Franchi de' Cavalieri genügend betont. Aber auch der Grabungsbefund weist in gleiche Richtung. Wo sollen die Leiber der Apostel gelegen haben? Das Tal, der Brunnenschacht, der Sarkophagraum scheiden aus (v. Gerkan a. a. O.), ebenso aber auch die Sebastianskrypta, an die Lietzmann a. a. O. 289 denkt; denn sie bestand damals noch gar nicht. Und schließlich, wenn man einen Ort besucht, weil hier einmal die Apostelgräber waren, dann wird man vor allem die Gräber selbst erhalten und zugänglich machen. Statt dessen verschüttet man alles, auch die Triklia (ihre Wände fand man noch in Sturzlage, so wie man sie umlegte). Es kam also gar nicht an auf eine bestimmte Stelle im Gesamtkomplex, bestimmte Gräber etwa. Man wird nach den Kenntnissen, die uns die Grabung verschafft hat, eine Grabung, die alle wichtigen Punkte erfaßte, den Gedanken an eine Translation aufgeben müssen.

Der letzte Abschnitt schließlich behandelt Ursprung und Wesen der altchristl. Kunst<sup>1</sup>. Es sind vor allem 3 Thesen, die St. hier vorträgt. 1. Der ganze Bilderschatz der Katakomben ist eine volkstümliche Wiedergabe der Hl. Schrift. 2. Die Katakombenkunst ist eine sekundäre Kunst, ist eine mehr oder weniger schlechte Wiedergabe von Bildern im christl. Haus oder in den Kirchen. 3. Diese letzteren aber sind zum größten Teil Nachbildungen oriental., vor allem palästin. Bildkompositionen. Es ist nicht möglich, eine in vielen Punkten abweichende Auffassung dieser Fragen hierallseitig zu begründen. Wasschon zu Styger, *Grabeskunst* (s. J. Lw 8 S. 357) zu sagen war, wäre hier zu wiederholen. Einzelne richtige Erkenntnisse werden ganz unberechtigt verallgemeinert. Die Probleme sind auf jeden Fall viel komplizierter u. vielschichtiger, als St. uns glauben machen will, u. man kann diesem Abschnitt den Vorwurf einer gewissen Leichtfertigkeit nicht ersparen. Die hier gestellten Fragen können wir heute nicht mehr an die altchristl. Kunst als Gesamtheit stellen, jeder Zeitabschnitt verhält sich da sichtlich anders. Gerade die Arbeit St.s, die mehr als bisher die Denkmäler zeitlich fixiert, erlaubt es, bestimmte eng umschriebene Denkmälergruppen zu unterscheiden u. in ihrer Verschiedenartigkeit zu verstehen. Hier müssen einige Andeutungen genügen. Da ist zunächst die Gruppe der frühen Malereien, denen eine ganz bestimmte Gruppe von Sarkophagen entspricht. Mit einer Charakteristik wie „volkstümliche Wiedergabe der Hl. Schrift“ ist diesen Denkmälern wirklich nicht beizukommen. Was dagegen von den christl. Denkmälern selbst, von ihrer Darstellungsform u. Stoffauswahl zu sagen ist, braucht nicht wiederholt zu werden. Es müßten diese Gedankengänge aber einmal von dem gleichzeitigen paganen Material her ausgebaut werden. Wenn dort die alten Mythen wiederholt werden, dann geschieht es nicht, um den Sarkophag mit irgend etwas zu schmücken. Nein, die alten Themen bekommen eine ganz bestimmte Beziehung auf den Menschen, der sich den Sarkophag bereiten läßt, auf den Toten. Es ist sein eigenes irdisches Schicksal, was er im Mythos der Proserpina, des Adonis, von Eros und Psyche usw. sieht, seine eigene Errettung durch göttliche Macht. In zahlreichen Fällen bekommen die Helden des Mythos die Porträtzüge des Toten. Der Tote ist selbst Heros geworden, ist apotheosiert. Und noch stärker ist diese ganz bestimmte Beziehung auf das Erleben u. Hoffen der Menschen in den zahlreichen Mysteriensarkophagen dieser Zeit, z. B. den besonders häufigen dionys. Sarkophagen. In die Kultgemeinde hatte der Tote sich bei Lebzeiten in feierlicher Mysterienweihe aufnehmen lassen, um die Gemeinschaft mit dem Gott schon auf Erden vorwegzunehmen u. sie vor allem für das Jenseits sicherzustellen. Den Kreis des Gottes oder auch den Toten selbst im Kreis des Gottes (Sarkophag in Prätextat: Dionysos trägt die Porträtzüge des Toten) stellt nun auch sein Sarkophag dar und spricht so sein Wünschen aus. Vgl. Fr. Cumont, *Syria* 10 (1929) 217. Was für die einen die Mysterien waren, das war für andere die Beschäftigung mit der Philosophie. „Die Philosophen der Antike haben gelehrt, daß ohne Riten u. Reinigungen der Weise, dessen Denken sich vom Irdischen freigemacht u. allein den Geist sein Leben hat regieren lassen, daß der nach seinem Tode ein reines Geistwesen wird, daß er lebt mit den Göttern u. dann die reine Offenbarung aller Wahrheit empfängt“ (Cumont). Auch diese lassen ihren Sarkophag von ihren Hoffnungen sprechen; dargestellt ist der Tote umgeben von 6 Weisen, er ist selbst einer der 7 Weisen geworden. Wir sind berechtigt, für die christl. Kunst der gleichen Zeit u. des gleichen Kulturkreises die gleichen Absichten anzunehmen. Man will nicht irgend etwas darstellen, um sich daran zu erfreuen. Dazu war die Stimmung der Zeit zu ernst. Man stellt das dar, was man hofft, worauf man seine geistige Existenz in diesem u. jenem Leben gründet. Den Hirten als Bild des erlösenden Christos, u. die Orans als Gegenbild, als den erlösten betenden Menschen (auch für die Orans ist das pagane Material

<sup>1</sup> [Dazu wäre jetzt auf die Deutung der ältesten christl. Kunst aus dem Christumysterium Jb. 12 S. 1 ff. hinzuweisen. — O. C.]

aufschlußreich. Der Gestus besagt weder Jubel noch Bitte, auf Münzen haben wir das antike Wort: *pietas*). Um diese beiden Bilder reihen sich die Darstellungen der christl. Mysterien u. ihrer bibl. Typen. Dazu Daniel, Noe, Jonas ganz allgemein als Bilder erretteter u. erlöster Menschen. Es ist übrigens nicht wahr, daß sie nie als Porträts dargestellt werden. Auf dem Sarkophag der Juliane im Lateran zeigt die Person in der Arche deutlich ein Kopftuch, u. in der Arche des Trierer Sarkophages steht eine ganze Familie, die Frauen in modischer Haartracht. Die Gleichsetzung zwischen dem Verstorbenen u. dem erretteten Noe wird also wirklich vollzogen. Schließlich die sog. Leseszene, d. h. der christl. Weise, der auf die Beschäftigung mit der „wahren Philosophie“ seine Jenseitshoffnung gründet. Es ist durchaus wahrscheinlich, daß ähnliche Darstellungen aus der hl. Geschichte auch in Kult- u. Taufräumen gemalt wurden. Hier in den Kat. sind sie auf jeden Fall unter einem ganz bestimmten Gesichtspunkt dargestellt, der sich aus dem Grabzweck ergibt. Ganz anders ist dann die nächste Gruppe des späten 3. Jh. u. der konstantin. Zeit. Die ganz bestimmte Beziehung, die die Stoffe des 3. Jh. auf den Toten hatten, ist mindestens gelockert, die ganze Auffassung eine andere. Christus steht im Mittelpunkt, u. zw. knüpft man an den histor. Christus, man stellt ihn dar in seinen Wundern. Sachlich hängt diese Gruppe aufs engste zusammen mit jener erzählungsfrohen Strömung, über die G. Rodenwald, Röm. Mitt. 36/7 (1921/2) 58 ff. gehandelt hat u. deren Träger vor allem der kleine Bürgerstand ist. U. nur an einigen wenigen Stellen spürt man, daß auch hier nicht nur erzählt wird, sondern daß man an Christus als den Retter des Toten denkt. Auch von diesem Christusstoff wird manches in den *domus ecclesiae* gemalt gewesen sein u. später in den Kirchen. Aber wie wenig damit die Frage erledigt ist, zeigt folgendes. Neben Christus tritt auf einer ganz bestimmten Gruppe von Sarkophagen Petrus. Auch sein Leben wird in einigen Szenen erzählt, u. bezeichnenderweise entnimmt man den Vorwurf nicht der Schrift, oder doch nur zum Teil, sondern den im Volk umlaufenden Legenden. Wenn irgendeine Gruppe, dann zeigt diese das Eigenleben der Sepulchralkunst. Denn dieser Stoff, der sich offiziell keiner besonderen Schätzung erfreute, ist in Kirchen kaum dargestellt worden. Selbst Sarkophage u. Kat.-malerei führen jeder sein eigenes Leben; denn in die Kat. ist der Petrusstoff nie gedrungen. Auch der Passionsstoff scheint in der Art, wie ihn die bekannte Sarkophaggruppe verarbeitet, in einer Sarkophagwerkstätte entstanden zu sein. Daneben tauchen natürlich Motive aus der Basilikalkunst auf. Für den lehrenden Christus ist es schon oft notiert worden, u. zahlreiche Unika der Sepulchralkunst finden so ihre Erklärung. Aber gerade wieder so leitende Gedanken wie die histor. Zyklen oder die Gegenüberstellung beider Testamente haben für die Sepulchralkunst wenig bedeutet. Es ist Material, was sie von der Kirchenkunst übernimmt, nicht mehr. Es mögen diese Andeutungen — mehr kann u. soll es nicht sein — genügen, um zu zeigen, wie wenig mit Verallgemeinerungen, wie St. sie bietet, anzufangen ist. Aber zum Schluß muß doch noch einmal gesagt werden, daß trotz mancher Vorbehalte und mancher abweichenden Meinung wir dem Autor dankbar sein müssen für die große Arbeit, die in diesem Bande steckt, die so manches Problem schärfer gestellt hat u. unsere Kenntnis der Kat. in so vielem bereichert hat.

[169]

G. P. Kirsch, *Le Catacombe Romane* (Collezione „Amici delle Catacombe 1; Rom 1933) gibt eine klare, kurze, durch bibliograph. Angaben auch dem Wissenschaftler nützliche Übersicht über den Stand der röm. Kat. i. allg. u. im einzelnen. Eine Ergänzung nach der ideellen Seite gibt G. Belvederi, *Il mistero della redenzione nelle catacombe* (ebd. 3).

O. C. [170]

K. Kampffmeyer, *Die Landschaft in der altchristlichen Katakombenmalerei* (Greifswalder Theol. Forsch. hg. v. Deißner u. v. d. Goltz Bd. 2; Greifswald 1933). Vf. stellt die Frage nach dem Ursprung der landschaftl. Darstellung in der Kat.-kunst



u. den Gründen ihrer bewußten Beschränkung. Die dekorativen Landschaften haben nur ganz im Anfang u. wieder im 4. Jh. selbständige Bedeutung. Bei den christl. Bildern beschränken sich die Künstler auf die sachlich geforderten landschaftl. Formen; das Paradies z. B. wird nicht wesentlich durch die Landschaft, sondern durch die Haltung der Menschen gekennzeichnet. Der Raum wird beschränkt, aber nicht verneint. Seit dem 3. Jh. wird die antike Raumgestaltung durch „vorstellende“ Züge zersetzt; im 4. Jh. laufen eine das Körperliche auflösende u. eine realistische Richtung nebeneinander. In der außerröm. Kat.-malerei setzt sich teils reine Symbolik teils reine Erzählung durch. In der gleichzeitigen heidn. Kunst steht neben dem Realismus eine mehr abstrakte Kunst. „Je stärker das symbolische Moment hervortritt, desto seltener wird eine organisch in den Raum eingegliederte Handlung dargestellt. Das inhaltlich Wichtige tritt auch formal in den Mittelpunkt, ihm ordnet sich alles unter. Die Verbindung der Figuren untereinander ist nicht mehr räumlich, sondern abstrakt-geistig“ (S. 68). Dieser Art ist auch die östl. Kunst, etwa in Dura u. Palmyra. „Gerade bei diesem Vergleich wird deutlich, wie sehr die Kat.-bilder zur hellenistisch-röm. K. gehören“ (S. 70). Auf den Mithrasreliefs, die das beste Vergleichsmaterial bieten, tritt die Natur völlig in den Hintergrund, obwohl die Bilder Symbole eines Naturmythos sind. Das auf einer geschichtl. Tatsache beruhende Christentum mußte also erst recht die Natur unbeachtet lassen. „Die Darstellung des von Gott angeredeten Menschen ist das eigentliche Thema der chr. K., hinter der Darstellung der Landschaft zurücktreten muß“ (S. 80). — Vgl. dazu unsere Darlegung Jb. 12 S. 13 ff. O. C. [171

O. Marucchi, *Le catacombe romane (Opera postuma)* (Rom 1933). Erweiterte Neufassung des 1905 zuerst veröff. Katakombenbuches. Die Grundzüge der Behandlung sind die gleichen wie in der Erstauflage. [172

E. Josi, *Cimitero alla sinistra della Via Tiburtina al Viale Regina Margherita* (Riv. arch. crist. 10 [1933] 187—233; 11 [1934] 7—48; 203—47). Bericht über den Fortgang der Arbeiten in der neuentdeckten Katakombe bei S. Lorenzo; vgl. Jb. 12 Nr. 261. Es gelang, den ursprünglichen Zugang freizulegen. Das allmähliche Wachsen der Katakombe erlaubt eine Anzahl datierter Inschriften zu verfolgen: Nr. 39 (vom J. 266), Nr. 33 u. 178 (270), Nr. 29 (323). Häufiger ist die Form des überstuckten Grabverschlusses, auf dessen Putz dann die Inschrift geschrieben ist. Darunter die drei datierten Inschriften des 3. Jh., vgl. Josi, Riv. 3 (1926) 105 (Pamfilo). Überraschend war der Fund des Grabes eines Martyrers Novatian. Ursprünglich vielleicht ein einfaches Lokulusgrab, formte man es um zum Mensagrab. Zu seiner Ausstattung gehört die gemalte Inschrift. Sie wurde verdeckt von einer reichen Marmordekoration, die später das Grab schmückte. Zur Person dieses Martyrers vgl. jetzt auch J. P. Kirsch, s. Jb. 12 Nr. 261 u. Röm. Qu.-schr 41 (1933) 330. K. denkt an einen sonst nicht bekannten Martyrer der röm. Gemeinde, denselben, den das Martyrologium Hieron. am 27. bzw. 29. VI. nennt. Eine besondere Ansammlung von Gräbern in der Nähe läßt sich nicht beobachten. Anscheinend sind die Gebeine schon im Altertum entfernt. Sicher wird die Katakombe früh aufgegeben. Keines der Pilgerverzeichnisse nennt sie. — Von in den Lokulusrand eingedrückten Beigaben ist bemerkenswert eine Platte mit einer ägyptischen Gottheit (siehe Nr. 174). Mehrere Grabplatten (35, 36) enthalten Spuren der Ausgießung von *liquidi odores*. Riv. 11 (1934) 214—20 trägt Einzelheiten zum Sarkophagraum nach. Reich ist das epigraphische Material: Nr. 2 *in mente nos (h)abeto*; Nr. 10 *Peregrinus a deo acceptus*; Nr. 38 *Nice spiritus in loco refrigeri*; Nr. 87 *Antonia Irene spirita sancta pue in pacae bobiscum*; Nr. 97 *...discessit in pace*; Nr. 114 *...defunctus III non Aug depositus VIII idus Augustas*; Nr. 115 *...defunctus non Sep depositus VII id Sept*; Nr. 135 *Aure Flaviae coiugi Maximus in pace et in Cristo*; Nr. 149 *Karicus qui et Karterius notarius ecl...*; Nr. 153 *το πνα σου εν αγαθω*. {173



H. Lietzmann, *Ein Gnostiker in der Novatianuskatakomben* (Riv. 11 [1934] 359—62). In der Katakomben mit dem Novatiansgrab fand sich in einem Grabverschluß eine Bronzeplatte mit dem Bild einer ägypt. schlangenköpfigen Gottheit. Es handelt sich um eine kaiserzeitl. Imitation ägypt. Ware, der auf ihr dargestellte Gott ist Phu, einer der zahlreichen Hilfsgeister kaiserzeitl. Magie. Dem Christen, der sich die Platte am Grab anbringen ließ, bedeutete sie etwas (?). Der schlangenköpfige Gott war ihm Helfer im Tod und Führer im Jenseits. In den Kreisen des Gnostizismus möchte L. den hier Bestatteten suchen. [174]

E. Josi, *Coemeterium majus* (Riv. 10 [1933] 7—16). Bericht über eine neue Malerei im Coem. maj.: rechts Anbetung der Magier, links Prostration eines Mannes u. einer Frau vor einer weibl. Person, die zwischen ihnen steht. J. deutet sie auf die Heilige des Ortes, Emerentiana, und zieht zur Interpretation der Szene die Inschrift vom Ager Veranus heran: *santi martyres apud Deum et ✱ erunt advocati*. — Das Grab der Emerentiana ist nicht, wie Armellini u. Marucchi glaubten, unten in der Katakomben zu suchen. Die Pilger des frühen MA verehren sie oben. Die Annahme einer nachträglichen Translation nach dort ist unbegründet. Zusammenstellung der röm. Martyrergräber sub divo. [175]

J. P. Kirsch, *Un cubicolo con pitture inedite nella catacomba dei Ss. Pietro e Marcellino* (Riv. 10 [1933] 263—85). Bericht über eine Kammer (Nr. 22) gegenüber der Riv. 7 (1930) 223 beschriebenen. Sie teilt mit den anderen Kammern dieser Region das dekorative System, enthält aber an Stelle der dort üblichen bibl. Motive ausschließlich die Gestalten von Läufern u. Athleten. Trotzdem ist kein Grund, an dem christlichen Bekenntnis der Beigesetzten zu zweifeln. Es handelt sich um einen Menschen, der sein Familiengrab, oder eher vielleicht um eine Gruppe von Berufssportlern (im anderen Falle sollte man ein Porträt erwarten, wie bei den Gräbern im Coem. Thrasonis: Wilpert 145, 1. 2), die ihre Gruft mit Darstellungen aus ihrem Lebenskreis schmückten. Wir haben in dieser Zeit ja eine ganze Schicht von kleinbürgerlichen Denkmälern, die auf relig. Motive verzichteten, deren Inhaber sich vielmehr in ihrem bürgerlichen Leben darstellen. An I. Kor. 9, 24 zu denken, fehlt jeder Grund. — In der Frage der Datierung dieser u. auch der anderen Kammern dieser Region hält K. seinen alten Standpunkt (2. Hälfte — Ende des 3. Jh.) gegen Styger, *Katakomben* 201 (1. Hälfte des 4. Jh. — spätkonstantinisch) aufrecht. Ausgangspunkt, u. das scheint mir mit Recht betont, müssen die Kammern am Ende des langen Ganges bleiben. Alles deutet darauf hin, der später ausgemauerte Zugang, die Graffiti, daß sich hier ein Martyrergrab oder auch mehrere befanden. Dann muß der Gang aber spätestens in der letzten Verfolgung bestanden haben. Denn Translationen im 4. Jh., woran Styger denkt (S. 202), sind nicht belegt u. unwahrscheinlich. Bekanntlich sucht man in der Hauptkammer am Ende des langen Ganges die Quattro coronati. Die Probleme um diese Martyrergruppe sind bekannt. Es wäre aber methodisch falsch, den klaren monumentalen Befund abhängig zu machen von der Lösung des hagiograph. Problems, wie es Styger tut. Eher wird man den umgekehrten Weg gehen, wie ihn K. auch versucht hat, Hist. Jb. 38 (1917) 72. Zum Problem der Akten vgl. auch neuestens Riv. 11 (1934) 156—9. Und ebenso wird man, solange uns die Malerei des 4. Jh. noch so wenig bekannt ist, zunächst einmal einen so klaren Befund wie hier zur Datierung der Bilder ausnutzen, und nicht umgekehrt. Man wird die Kammern am Hauptgang, die auf dem gleichen Niveau liegen wie die Martyrergruft, zunächst also einmal der Verfolgungszeit, u. zw., den histor. Charakter der Angabe, daß die Quattro coronati unter Diocletian starben, vorausgesetzt, der letzten Verfolgungszeit zuschreiben. Noch erheblich ins 3. Jh. hineinzugehen, verbietet aber auch der Bilderkreis, der im Ganzen doch dem der dioklet.-konstantin. Zonensarkophagen nahesteht. Die Kammern sind natürlich nicht auf einmal entstanden; sicher gehören die am linken Nebengang schon einer vor-

geschrittenen Friedenszeit an. Im einzelnen ist, wie überhaupt für die Malerei des 4. Jh., noch viel Arbeit zu leisten. [176]

**E. Weigand**, *Ist die frühchristliche Kirchenanlage hellenistisch oder römisch?* (Forschungen u. Fortschr. 9 [1933] 458). Zusammenfassung eines Vortrages auf dem Stockholmer kunsth. Kongreß. Der griechisch sprechende Osten des Mittelmeeres — ihn bezeichnet hier das Wort hellenistisch — stellt seinen Tempel allseitig frei in einen Hof, der lateinisch sprechende Westen stellt ihn an die hintere Grenze des Bezirkes; Torbau, Vorhof u. Tempel stehen hintereinander. Die normale altchristl. Basilika mit Atrium u. Torbau knüpft an diese 2. Reihe an; aber auch die andere, daß die Kirche frei in einem großen Bezirk steht, ist im Osten mehrfach vertreten: konstant. Apostelkirche in Konstantinopel, Große Kirche in Antiochia, Bizzoskirche in Ruwêha u. a. [177]

**J. P. Kirsch**, *Die vorkonstantinischen christlichen Kultusgebäude im Lichte der neuesten Entdeckungen im Osten* (Röm. Quartalschr. 41 [1933] 15—28). Besprechung einiger *domus ecclesiae* auf Grund jüng. Arbeiten u. Funde, in Rom des *titulus Equitii* auf Grund der Arbeit von Vielliard (dessen Resultate aber doch starken Bedenken unterliegen. Der Hauptraum des Gebäudes u. dieses selbst gleicht so sehr Anlagen aus gleicher Zeit, die einen handwerklichen Zweck haben, daß auch für den röm. Bau der ursprünglich gleiche Zweck anzunehmen ist. V. sind diese Anlagen offenbar entgangen) und des *titulus Clementis* (s. Nr. 182), ferner der *domus ecclesiae* von Dura (s. Nr. 168) u. der Kirche von Amwäs (vgl. Jb. 12 Nr. 284; Weigand, Byz. Zschr. 34 [1934] 233; Abel, Atti del Congr. Ravenna 493—7; Rücker, Or. Chr. 8 [1933] 240—2). [178]

**P. Styger**, *Nymphäen, Mausoleen, Baptisterien* (Architectura 1 [1933] 50—5). Zusammenstellung einer Anzahl von zentralen Mausoleen. Für die Beliebtheit der Form wird außer der sehr alten Tradition, die solch zentrale Grabanlagen haben, auf die Anastasisrotunde in Jerusalem hingewiesen. Eine 2. Denkmälerreihe von Zentralanlagen bilden die Baptisterien. Daß schon in den *domus ecclesiae* Rundanlagen für Taufzwecke anzunehmen seien, wird mit Recht als unbewiesen abgelehnt. In diesen muß man mit dem Ausbau eines Zimmers für die Zwecke der Taufspendung rechnen (Dura). In Rom fand in der Verfolgungszeit die Taufe sicher nicht in den Katakomben statt (die hier gezeigten Orte verdanken die Ehre einem Mißverständnis); ob aber ausschließlich im Tiber getauft wurde (S. 54), ist doch sehr fraglich. Daß kein Taufraum der ersten Friedenszeit bekannt sei, ist ein Irrtum. In Rom z. B. wurde durch Giovenale das konstant. Baptisterium unter dem sixtinischen festgestellt. Hier ist auch in einem Einzelfall der Zusammenhang mit Privatthermen erkennbar. Aber es ist eine Anknüpfung rein aus dem praktischen Grunde der vorhandenen Wasserleitung. Daß aber die altchristl. Baptisterien ganz allgemein an Nymphäen u. Thermensäle anknüpften, ist unbeweisbar. Darin hat St. gewiß recht (S. 54). Eine frühere Zeit ist hier oft zu weit gegangen. Die Form der Zentralanlage ist eine viel zu allgemeine u. für Baptisterien auch zu naheliegende, als daß es gerade dieser Anknüpfung bedürfe. Und Umwandlungen von Nymphäen in Baptisterien sind kaum belegt. Bei der äußeren Ähnlichkeit von Baptisterium u. Mausoleum sind natürlich, falls die Einrichtung verloren ist, heute Verwechselungen möglich. Die von St. zur Illustration gewählten Beispiele, S. Giovanni in Fonte in Neapel, das Neonsbaptisterium u. das der Arianer in Ravenna, sind allerdings nicht glücklich gewählt. Alle drei liegen mitten in der Stadt u. neben der Kathedrale, u. auch ihr Bilderschmuck ist keineswegs sepulkrall. Die Gräber beim arian. Baptisterium, auf die sich St. bezieht, wurden schon in den Ruinen des Umgangs angelegt. [179]

**H. Lehner u. W. Bader**, *Baugeschichtliche Untersuchungen am Bonner Münster* (Bonner Jb. 136/37 [1932] 1—216). Bericht über die Grabungen unter dem Bonner Münster seit 1928. Inmitten eines römischen Gräberfeldes, das seit mittl. Kaiserzeit,

vor allem aber im 4. Jh. belegt wird, fand man innerhalb einer bankartigen Ummauerung zwei würfelförmige Mauerblöcke, den einen mit eingelassener Sigillata-schale u. einem Mörtelwulst, den anderen glatt (S. 38). Es sind Grabmensae, wie wir sie aus zahlreichen Beispielen (Zusammenstellung S. 192) kennen. Die umlaufende Wand diente als Sitzgelegenheit. Ihre Entstehung läßt sich durch die Beifunde etwa auf 260—80 bestimmen. Die Anlage, die später gewaltsam zerstört wurde, gehört, wie die spätere Überbauung durch eine Kirche zeigt, zu den Gräbern der Martyrer Cassius u. Florentius. Die Gräber selbst wurden nicht gefunden. L. vermutet sie unter den *mensae*, die Umstände erlaubten dort leider keine Grabung. Über diesen Grabmensae entstand später eine kleine, einschiffige Saalkirche 13,77:8,88. Die ältere Anlage kommt in die Mitte zu liegen, im Osten ist ein Presbyterium abgegrenzt. Eine Apsis ist nicht vorhanden. Dieser Bau, später mehrfach durch Zubauten erweitert, geht nach dem Ausweis der Münz- u. Scherbenfunde ins späte 4. Jh. zurück. Verwandte Anlagen sind S. 196 ff. zusammengestellt. S. 68 ff. wird die weitere Baugeschichte des Ortes verfolgt, S. 205 ff. sind die Quellen zusammengestellt, die sich auf den Ort beziehen u. deren erste vom J. 691 datiert ist. Vgl. auch Lehner, Forschungen u. Fortschr. 9 (1933) 198; J. P. Kirsch, Riv. 9 (1932) 151—8; Siebourg, Bonner Jb. 138 (1933) 103—23 u. ebd. 124—9 (Di inferni) [s. oben Nr. 70]. [180]

**R. L(antier),** *Les fouilles de San Cugat del Valles* (Revue arch. 6. ser. 2 [1933] 341—7). L. berichtet über eine Grabung in S. C. in Catalonien, dem Ort, an den die Tradition das Martyrium der hl. Cugat u. Severus u. ihrer Gefährten verlegt. Man fand das röm. Castrum Octavium, darin eingebaut einen rechteckigen Saal, die Kirche der ersten Friedenszeit. In ihr verschiedene Gräber mit Mosaikdecke, wie sie in Spanien u. Nordafrika ja schon mehrfach belegt sind. Nach einem Brand schob man in westgot. Zeit an eine der Schmalseiten eine Apsis an mit innen hufeisenförmigem, außen polygonalem Grundriß. In ihr fand sich eine große Ansammlung von Gebeinen. Aus gleicher Zeit im Westen ein rechteckiger Raum angelehnt, der 3 Gräber enthielt. Mauerreste derselben Epoche neben der Kirche scheinen auf ein Kloster zu deuten. [181]

**E. Junyent,** *Il titolo di S. Clemente in Roma* (Rom 1932). Nach einer Einleitung über Topographie u. frühere Grabungen bespricht J. zunächst die antiken Gebäudereste unter S. Clemente. Die 3 Schiffe der frühchristl. Basilika stehen auf einem Tuffbau des 1. Jh., der innen durch Wände aus Retikulat in eine Anzahl paralleler, tonnengedeckter Kammern geteilt wird. Zugänge sind nicht beobachtet. Darüber erhebt sich ein 2. Geschoß aus Ziegeln, mit großen Öffnungen nach außen, aber ohne Querwände; dieses Geschoß ist eine Erneuerung des beginn. 3. Jh. Östlich schloß sich auf dem Niveau des Tuffbaues ein größeres Wohnhaus an, in das später ein Mithräum eingebaut wurde. Die Kirche des späteren 4. Jh. liegt auf dem Niveau des 2. Geschosses. Ihre seitlichen Wände benutzen die Ziegelwände des Gebäudes des 3. Jh., die Apsis ist hineingebaut in das Mithräumhaus. J. vermutet nun, wie vor ihm schon andere, daß diesem Kultgebäude schon eine *domus ecclesiae* vorausgegangen sei. Schon das Tuffgebäude könnte als solche gedient haben. Mit aller Vorsicht wird als Stifter der Gebäulichkeiten ein Klemens genannt, dessen Namen diese bewahrten u. den eine spätere Zeit (das 4. Jh.) mit dem Papst Klemens identifizierte, u. dieser Stifter Klemens mit dem bekannten Fl. Clemens gleichgesetzt. Hier liegt wohl die schwächste Stelle des Buches. Das Tuffgebäude des 1. Jh. war ganz sicher kein Wohnhaus. Vom Aussehen des Wohnhauses dieser Zeit können wir heute immerhin schon eine Vorstellung machen. Die wenigen Beispiele scheinen J. allerdings unbekannt geblieben zu sein. Das Fehlen der Zugänge, die eingezogenen Tonnen, das Profil, in dem die Umfassung endet, legen es vielmehr nahe, daß dieser Tuffbau überhaupt nur Podium für ein darüber gelegenes öffentliches Gebäude war. Auch das Ziegelgebäude darüber war kaum

ein Wohnhaus. Entbehrt der große Raum doch aller Querteilungen. Auch dieses Gebäude muß zunächst für profane Zwecke bestimmt gewesen sein. Ob es vor seiner Umwandlung in die Kirche überhaupt schon gottesdienstl. Versammlungen gedient hat, ist wenigstens nicht bewiesen. Das Sklavenhalsband (S. 84) gehört doch wohl erst dem späten 4. Jh. an (Kirsch, *Titelkirchen* 37), und auch Hieronymus kann sich schon auf die neue Kirche beziehen, vor allem wenn die gefundenen Fragmente zu einer damasian. Inschrift gehören sollten. Damit ist aber auch die Meinung, daß Klemens zunächst der Name des Stifters ist, der dann erst mit dem Bischof identifiziert wird, reine Möglichkeit. Ebenso möglich wäre eine Neugründung in der 2. Hälfte des 4. Jh. u. die sofortige Weihe an den Papst Klemens. Seit Damasus ist ja die Weihe von Neubauten an Martyrer belegbar. Es muß überhaupt gesagt werden, daß der monumentale Beweis für die (literarisch absolut sicher bezeugte, vgl. hierzu die grundlegenden Arbeiten von J. P. Kirsch) Tatsache der *domus ecclesiae* im 3. Jh. doch nur sehr selten zwingend zu führen ist. Nicht jeder Gebäuderest unter einer Titelkirche muß der Rest einer *domus ecclesiae* sein. Stößt doch jede Tiefgrabung in der Stadt auf Reste antiker Gebäude. Auch unter Kirchen, die niemals Titel waren, fanden sich solche Reste. Es bleibt auch zu berücksichtigen, daß offenbar nicht alle *domus ecclesiae* des 3. Jh. auch im 4. weiterlebten, sondern in mehreren Fällen zugunsten anderer Stellen aufgegeben wurden (Harnack, *Mission* II 858). In keinem Fall aber ist ein Neubau durch die Kirche u. für die Zwecke der Kirche in der Verfolgungszeit belegt. Wenn auch J. gleich Vielliard S. Martino ai Monti dafür in Anspruch nimmt, so beruht das nur auf mangelnder Kenntnis des profanen Vergleichsmaterials. — J. bespricht dann die altchristl. Anlage, eine 3schiffige Basilika mit Apsis u. Atrium. Entstanden denkt er sie unter Siricius, aus welcher Zeit eine Stifterinschrift in Fragmenten erhalten ist (S. 154). Die Hieronymusstelle wird auf die alte Anlage bezogen (?), die von de Rossi u. ihm für echt gehaltenen damas. Fragmente diesem abgesprochen. Unter Hormisdas stiftete ein Mercurios, der spätere Papst Johann II., einen neuen Ziboriumaltar u. Schranken, wovon das meiste sich noch in der Oberkirche findet. Diesen Schranken ist ein besonderer Abschnitt gewidmet (S. 169 ff.). Ihre alte Anordnung ist nicht mehr festzustellen. Eine *schola cantorum* ist in den Ordines des 8.—9. Jh. noch nicht vorausgesetzt (S. 175). Vielleicht sind sie erst zur *schola* zusammengefügt unter Hadrian I. (772—95), der Arbeiten in der Kirche vornahm u. aus dessen Zeit neue Platten erhalten sind. Unter Hadrian II. fand die Übertragung des hl. Klemens statt (S. 181). Die Beisetzung muß unter dem Altar erfolgt sein, ohne daß eine Konfessio oder Krypta geschaffen wäre. Es wurden wenigstens keinerlei Reste gefunden. 1084 wurde die Basilika im Normannenbrand schwer geschädigt. Sie wurde noch einmal wiederhergestellt; auf den Stützmauern sitzen die bekannten Fresken. Im Anfang des 12. Jh. mußte man sie aber aufgeben. Auf dem inzwischen stark erhöhten Niveau baute man in etwas kleinerem Maßstab die heutige Kirche, die gleichfalls beschrieben u. in ihren Schicksalen verfolgt wird. Vgl. H. Koethe, *Gnomon* 10 (1934) 556. [182]

B. Biagetti, *Indagini intorno all antica abside della basilica di S. Maria Maggiore* (Rend. Pont. Acc. 9 [1933] 33—43). Bei Gelegenheit der Arbeiten am Triumphbogen stellte B. durch eine kleine Schürfung unmittelbar hinter dem Triumphbogen Reste der alten Apsis fest. Schon bei den Restaurierungsarbeiten unter Benedikt XIV. hatte P. F. Strozzi die gleiche Beobachtung gemacht. Sie bestätigt noch einmal die auch anderweitig erschlossene Tatsache, daß Maria Maggiore in altchristl. Zeit kein Querhaus hatte, sondern daß sich die Apsis unmittelbar an den Triumphbogen anschloß. Vgl. S. P., *Illustr. Vat.* 4 [1933] 787. [183]

P. Styger, *Eine Bauinschrift Konstantins* (Architectura 1 [1933] 69). Marmorschwelle von S. Sebastiano mit Monogramminschrift, die St. als *Constantinus* liest. [184]



G. Gerola, *Il ripristino della capella di S. Andrea nel Palazzo Vescovile in Ravenna* (Felix Ravenna 3 [1932] 71—132). Architekturgeschichtl. Untersuchung der erzbisch. Kapelle in Ravenna. [185]

S. Guyer, *Der Dom von Pisa und das Rätsel seiner Entstehung* (Münch. Jb. NF. 9 [1932] 351—76). Interesse für unseren Bericht hat vor allem der 4. Abschnitt: Der Dom von Pisa und der *σανροειδής τύπος* des Ostens. [186]

H. Koethe, *Das Konstantinsmausoleum und verwandte Denkmäler* (Jb. Arch. Inst. 48 [1933] 185—203). Rekonstruktion des Mausoleums der konstant. Familie bei der Apostelkirche in Konstantinopel als Rundbau mit 7 Nischen (an der Stelle der 8. die Tür), ähnlich den kaiserl. Mausoleen bei der Peterskirche in Rom. — S. 187. Eusebius fordert schon deswegen keine 12 Nischen, weil seine Bemerkungen sich nicht auf das Mausoleum, sondern auf die Kirche selbst beziehen. Das hat Egger wohl richtig gesehen, Öst. Jh. 16 (1913) 220. S. 187. Daß der ursprüngliche Gedanke Konstantins, beigesetzt zu sein inmitten der Kenotaphien der Apostel als Apostelgleicher, so bald aufgegeben wurde, hat seinen Grund wohl noch mehr als in der Unerträglichkeit dieses Gedankens für die Folgezeit in der Übertragung der Leiber der Hl. Andreas, Lukas u. Timotheus. Die Gegenwart der Reliquien sprengte in einer Zeit steigender Reliquienverehrung die rein ideelle Konzeption Konstantins. Die natürliche Konsequenz ist der Anbau eines eigenen Mausoleums, wo Konstantin nun als Türhüter der Apostel (Joh. Chrys.) ruht. — Angereicht ist S. Georg in Saloniki, das als geplantes Mausoleum für Theodosius I. gedeutet wird, kaum mit Recht. Das Akanthusblatt der Konsolen ist ganz anders als das am Ehrenbogen des Theodosius in Konstantinopel, die Lage mitten in der Stadt spricht überhaupt gegen ein Mausoleum. Ferner das Oktogon von Hierapolis. Der Umgang, der hier durch die Nischen führt, wird in Verbindung gebracht mit dem bei Tumulus- u. ähnlichen Gräbern vorkommenden Gang um das Grab herum, der wohl einer rituellen Umschreitung des Grabes diene; vgl. Welter, Röm. Mitteil. 42 (1927) 111 ff. Hierher gehört auch aus spätant. Zeit der Umgang um das Grab in Macriceuy, Bull. Corresp. Hell. 46 (1922) 363. Die Umgänge um Baptisterien haben damit aber wohl nichts zu tun, u. die Ringkrypten gehen eher aus dem praktischen Bedürfnis eines geordneten Vorübergehens am Grab (vor allem an Festtagen) hervor u. hängen sachlich mit den *gradus ascensionis* u. *descensionis* der älteren Zeit zusammen. [187]

T. Rice, *Excavations at Bodrum Cami 1930* (Byzantion 8 [1933] 151—76). Bericht über Arbeiten bei der Myreleionkirche in Konstantinopel; vgl. den Vorbericht Arch. Anz. 1931, 432. Die Grabungen ergaben einen 2geschossigen Bau. Das Untergeschoß, das heute im Erdreich steckt, hatte etwas größeren Grundriß, so daß ein kleiner Umgang um das obere frei blieb. R. datiert die Unterkirche ins 7. Jh., die Oberkirche ins 11. Als Doppelkirche ist sie im byz. Bereich nicht so singulär, wie R. annimmt; vgl. in Konstantinopel das Bogdan-Serai, in Griechenland Hosios Lukas, ferner die von Grabar, Bull. Inst. bulg. 1 (1921—2) 103 zusammengestellten bulgar. Beispiele. Alle diese außer dem Bogdan-Serai, für das wir es nicht wissen, sind Grabkirchen. Und so scheint mir auch die ältere Identifikation der Myreleionkirche mit der Grabkirche des Romanos Lecapenos (928—44) — daß sie in nächster Nähe lag, gibt ja auch R. zu — noch immer berechtigt zu sein. Diesen Ansatz stützen auch architek. Einzelheiten. Sich auf das Fehlen von Sarkophagen zu berufen, ist einigermaßen seltsam, nachdem R. versäumt hat, die Unterkirche auszuräumen. Ein Fragment wurde übrigens gefunden. — Im Süden fand sich ein kleinerer Zentralraum, der innerhalb eines größeren Komplexes liegt. Die Zisterne, die der Kirche den heutigen Namen gab, entpuppte sich als Umfassung eines großen Rundbaues mit abwechselnden Rund- u. Rechtecknischen. R. datiert ihn etwas später als den Rundbau im Asklepieion zu Pergamon, neben dem der konstantinopler überhaupt das älteste Beispiel ähnlicher Planungen im Osten ist. [188]

**R. Janin**, *Monastères byzantins. Les couvents secondaires de Psamatia* (Echos d'Orient 32 [1933] 325—39). *Les monastères nationaux et provinciaux à Byzance* (ebd. 429—38). Der 1. Aufsatz behandelt einige weniger bekannte Klöster dieses an klösterl. Niederlassungen so reichen Gebietes im Südwesten der Stadt, der 2. die 17 Klöster der Ausländer in Konstantinopel, darunter 6 abendländische. [189/90]

**S. Guyer**, *Die Bedeutung der christlichen Baukunst des inneren Kleinasien für die allgemeine Kunstgeschichte* (Byz. Zschr. 33 [1933] 78—103; 313—30). G. stellt die Kirchentypen des inneren Kleinasien zusammen. Es sind 1. die 1- oder 3schiffige Langhauskirche, 2. Die Kreuzkirche, 3. Das Oktogon, 4. Die Kreuzkuppelkirche. Die Kreuzkirche, die sich vornehmlich auf Höhen findet, hält G. für Nachfolger vorchristl. Höhenkultstätten. Ihre Ableitung aus Grabräumen mit seitlichen Sarkophagnischen bezweifelt G. mit guten Gründen. Stattdessen sucht er den Ursprung des Typs in der Kreuzsymbolik. Daß die Beziehung solcher Bauten auf das Kreuz den Zeitgenossen bewußt gewesen ist, ist literarisch mehrfach belegbar. Vgl. auch *Forschungen in Salona* I 94 ff. Weniger überzeugend ist es, wenn G. die Oktogone mit den palästin. Denkmalkirchen in Verbindung bringt. Daß diese Bauten des Hl. Landes (frei) nachgeschaffen sind, ist beweisbar. G. nennt selbst Nikaia, für S. Stefano in Monte Coelio zu Rom weist es gerade ein Aufsatz von R. Krautheimer nach. Daß aber u. a. die großen Oktogone zu Nazianz und Nyssa unter ihrem Eindruck entstanden seien, dafür findet sich weder in der Rede des Gregor v. Naz. noch im Brief des Gregor v. Nyssa irgendein Anhaltspunkt. Und daß es Oktogonalbauten sind im Gegensatz zu den paläst. Rundbauten, darauf weist G. selbst hin. Die Kuppelkirchen werden mit Recht mit Byzanz in Verbindung gebracht, stehen übrigens vereinzelt in einem sonst ganz andersartigen Material. — In einem 2. Abschnitt werden die Beziehungen zu den benachbarten Kunstkreisen erörtert. Byzanz hat gar keinen Einfluß auf das anatol. Hochland ausgeübt, von einigen vereinzelt Bauten abgesehen. Das Küstenland Kleinasien wurde in der Frühzeit für einige Motive vorbildlich. Armenien ist in jüngerer Zeit von Kappadokien abhängig (in älterer von Syrien). Dagegen ist im Fall der Beziehungen zu Syrien wieder Anatolien der empfangende Teil. Die eigene Kraft Anatoliens war vor allem Syrien gegenüber viel geringer, manches wird stark mißverstanden übernommen. Dagegen scheint die Zweiturmfassade in Anatolien älter als in Syrien. Die Einzelheiten sind durch zahlreiche Nachweise belegt. [191]

**A. M. Schneider**, *Zu einigen Kirchenruinen Palästinas* (Or. chr. 3. ser. 8 [1933] 152—60). 1. Kirche auf dem Dschebel Abu 'Ōr bei Jerusalem. Kirche des 6. Jh., darunter ältere Krypta. Vielleicht die Prokopkirche, in der nach armen. Quellen das Hypapantefest gefeiert wurde. 2. Kirchen in und um El-'Abūd. 3. Kirche in El-Messanī. [192]

**D. C. Baramski**, *An early christian basilica at 'Ein Hanniya* (The Quarterly of the department of Antiquities in Palestine 3 [1934] 113—7). Basilika mit Diakonikon und Prothesis, Atrium. Am Platz des Altares fand man ein Marmorreliquiar in situ. [193]

**G. de Jerphanion**, *L'ambon de Salonique, l'arc de Galère et l'ambon de Thèbes* (Memor. Pont. Acc. 3. ser. 3 [1932] 107—32). Im Mittelpunkt steht der berühmte Ambo von Saloniki, heute in Istanbul. Die geschenkbringenden Magier werden mit tributbringenden Barbaren vom Galeriusbogen in Saloniki verglichen u. die Übereinstimmungen durch direkte Entlehnung erklärt. Für die Rekonstruktion des Ambo ist besonders wichtig die 1920 noch gefundene Basis, vgl. Hébrard, Bull. Corresp. Hell. 44 [1920] 28 ff. Fig. 13 f. Die älteren Rekonstruktionen sind damit überholt. Der Zugang geschah von der Seite des Halbrundes aus. Über die Treppen gelangte man zu einer oberen Plattform. Die Rekonstruktion bei J. nimmt über ihr noch einen Baldachin an. Diese Annahme stützt sich — die erhaltenen Teile bieten keinen Anhaltspunkt — auf die Analogie des Ambo von Theben (vgl. Sotiriou,

*Aqz. Ep.* [1929] 87), den J. unter Einfluß dessen von Saloniki entstanden denkt, doch kaum mit Recht. In Theben arbeiteten prokonnesische Steinmetzen, die sich aus einheimischen Kräften ergänzten, während der Ambo von Saloniki ganz provinziell ist, viel provinzieller als man im allg. anzunehmen gewohnt ist. Sein Ornament ist gewiß flott, seine Skulptur aber mäßig u. der ganze Ambo unglaublich schief u. nachlässig gearbeitet. Bedenken gegen seine Rekonstruktion erhob G. A. Sotiriou, *Ἐπετηρίς* 10 (1933) 418. Außer einem etwas abweichenden Vorschlag für den Baldachin wies er auf die heute noch vorhandenen Anhaltspunkte für eine vordere Brüstung hin, rekonstruierte die seittl. Treppenwange aber seinerseits wieder gegen den Befund. Eine Erwiderung von Seiten J.s, *Orientalia Chr.* 34 (1934) 213 brachte nichts Neues. Vgl. auch M. Laurent, *Byzantion* 8 (1933) 655. [194

F. Cumont, *L'adoration des Mages et l'art triomphal de Rome* (Memor. Pont. Acc. 3. ser. 3 [1932] 81—105). Ausgehend von den Resten eines Siegesdenkmals mit geschenkbringenden Barbaren verfolgt C. dieses Motiv u. seine Einzelzüge, Darbringung von Kronen und verhüllte Hände, nach rückwärts u. vorwärts. In der christl. Kunst wird das Motiv wichtig vor allem für die Darstellung der Magier, die, über die Angaben der Schrift heraus und zum Teil gegen sie, ganz in der Art solch geschenkbringender Barbaren dargestellt werden. Die Darbringung von Kronen wird wichtig für die entsprechende Darstellung von Heiligen, die verhüllten Hände für die Gesetzesübergabe. Zum Motiv der verhüllten Hände wäre die kritische Anmerkung von A. Alföldi, *Byzantion* 8 (1933) 653 zu vergleichen. [195

H. Frh. v. Campenhausen, *Die Passionssarkophage. Zur Geschichte eines altchristlichen Bildkreises*. Mit 25 Abb. u. 2 Farbtafeln (Sonderdruck aus dem Marburger Jahrb. f. Kunstwiss. 1929). Die Arbeit fragt „allein nach der Komposition des dargestellten Bildkreises, soweit sie deren inhaltliche Seite betrifft u. als ein zyklisches Ganzes verstanden werden kann“, will „die relative Chronologie ihrer (der P.) szenischen Komposition als solcher, des Urzyklus u. seiner Variationen, soweit als möglich bestimmen“. Es ergibt sich, daß alle P. die gleiche Grundform haben u. auf ein einziges gemeinsames Vorbild zurückgehen, das in spät- oder nachkonstantin. Zeit im Abendlande entstanden ist. Wie die Urform abgewandelt wurde u. doch die Grundidee festhielt, zeigt Vf. in sehr lehrreichen Ausführungen. Das Mittelfeld bietet fast immer das Triumphkreuz oder (sekundär) die *Maiestas Domini*; jenes stellt nicht die Ehrenwache beim Labarum oder die Kreuzigung dar, sondern die Auferstehung, u. diese nicht als histor. Ereignis, sondern in ihrer heilsgeschichtl. Bedeutung als Symbol des heilbringenden Tropaions; diese zeigt den Auferstandenen im Paradiese mit Petrus u. Paulus. Der ursprüngliche Typ umfaßte Christus-, Petrus- u. Paulusszenen (die Abwandlung s. Tabelle 2). Die Komposition muß als Ganzes von dem Triumphkreuz aus gedeutet werden; Petrus u. Paulus wiederholen das Leiden Christi (vgl. Ambrosius, *en. in ps.* 43, 38). Zugleich mit dem Grabesgedanken (Auferstehung) wird auf den P. das Erlösungswerk Christi zum erstenmal deutlich hervorgehoben. Einigemal werden in das feste Schema typolog. Szenen des AT eingeschoben (Abraham, Abel u. Iob als Typen des Leidens Christi, vgl. S. 35 f.). Auch äußert sich in dem späteren Hervortreten der Petrus-szenen der Drang zur dogmat. Glorifizierung Petri. — Für die Liturgiewiss. wichtig ist der enge Zusammenhang, in dem die Auffassung der P. mit der liturg. Paschaidee sowie dem Kult der Apostel u. Martyrer steht (zu letzterem vgl. Jb. 2 S. 18 ff.). O. C. [196

F. J. Dölger, *Die Auspeitschung einer Frau auf einer Reliefplatte der Prætextakatakomben in Rom* (Antike und Christentum 3 [1932] 212—5). D. erklärt die von M. Gütschow, *Riv.* 9 (1932) 119—45 veröff. Reliefplatte als Auspeitschung einer Vestalin. Solche Auspeitschungen sind überliefert als Strafe für Nachlässigkeiten in der Sorge für das ewige Feuer. Aber wer würde solch eine beschämende Bestrafung auch noch auf dem Grabstein darstellen? Auch an eine rituelle Handlung (Wilpert, *Rendic. Pont. Acc.* 9 [1934] 100) läßt sich nach einigen Beobachtungen von



H. Fuhrmann, deren Veröffentlichung bevorsteht, nicht mehr denken. Es ist vielmehr eine Auspeitschung durch behördliche Organe dargestellt. Wird solch ein Vorgang aber noch am Grabe dargestellt, dann kann es nur ein für den Verstorbenen rühmlicher gewesen sein, und es ist dann der Gedanke an eine Bekennerin nahelegend. Die Richtigkeit dieser Deutung vorausgesetzt, hätten wir die älteste Martyriumsdarstellung in ihr erhalten. Die Voraussetzungen für solch eine Darstellung des Vorganges des Martyriums selbst könnte man in dem gerade zu dieser Zeit in Rom neu vordringenden Sinn für das Reale finden; vgl. G. Rodenwaldt, *Eine realistische Kunstströmung* (Röm. Mitt. 36/37 [1921/22] 58 ff.). [197]

J. H. Holwerda, *Der römische Sarkophag von Simpelveld* (Arch. Anz. 1933, 56). Der Sarkophag (seine äußeren Maße sind 2.40 : 1.05) ist innen skulpturiert. An den Wänden entlang sind dargestellt eine Kline mit einer Frau, eine Kathedra, eine Arca, ein Tischchen mit drei Flaschen, ein Dreifuß (auf ihm lag wohl ein später heruntergefallenes Messer), eine Etagère mit Kannen, Eimern und Bechern u. ein Schrank mit zwei Türen. All das ist wohl in dem Raum zu denken, in dem der Tote liegt. Es folgt die Außenansicht eines Hauses. Schließlich nicht sicher gedeutete Nischen. In der Mitte die Asche des verbrannten Toten. Zusammenstellung der Totenmahlreliefs am Niederrhein. [198]

G. Wilpert, *Scena di confessione del tempo delle persecuzioni* (Rend. Pont. Acc. 9 [1933] 95—9). Aus der Grabung von S. Sebastiano stammt ein Sarkophagfragment (konstantin. Zeit). Auf der linken Hälfte enthält es die Reste einer knienden Frau, sie kniet vor einer stehenden. W. deutet die Szene als eine Büsserin, die von der Kirche (die stehende Frau) Lossprechung erbittet. Dieser mehr symbol. Darstellung stellt Wilpert, *Illustr. Vat.* 6 (1935) 14 eine reale Darstellung der Buße zur Seite, ein Fragment in S. Callisto, auf dem ein Mann 2 vor ihm knienden Personen die Hand auflegt. [199]

R. Delbrueck, *Spätantike Kaiserporträts von Konstantinus Magnus bis zum Ende des Westreiches* (Berlin 1933). Bemerkenswert für unseren Bericht ist vor allem S. 53 ff.: Kränze und Diademe, S. 59: Gebetshaltung, S. 67 ff.: Produktion der Kaiserporträts (Anfertigung, Verschickung, Beamte). Zum Porträt der Zeit vgl. auch H. P. L'Orange, *Studien zur Geschichte des spätantiken Porträts* (Oslo 1933). [200]

Joh. Kollwitz, *Die Lipsanothek von Brescia*. Mit 2 Texttafeln u. 6 Tafeln in Mappe (Stud. z. spätantiken Kunstgesch. hg. v. Lietzmann u. Rodenwaldt 7; Berlin-Leipzig 1933). In vorsichtiger, sowohl die formale Entwicklung wie die Ikonographie (13 ntl. u. 21 atl. Bilder) genau abwägender Untersuchung wird der bekannten L. ihr Ort zugewiesen: Die Reliefbildung ist westlich, wohin auch andere Momente weisen; die Zeit wird durch formelle Kriterien (bes. Vergleich mit den Sarkophagen) u. den Stand der Zyklenbildung auf etwa die 70er Jahre des 4. Jh. festgelegt. Die Bilder sind „reine Illustrationen bibl. Begebenheiten“ ohne tiefere symbol. u. typolog. Absichten, wie die Kunst des 4. Jh. überhaupt. Die Bilderzyklen sind abhängig von Buchillustrationen, die von der vorkonstantin. Überlieferung nicht abhängen. Die Zyklenbildung spiegelt die entstehende christl. Buchmalerei des 4. Jh. Den Stoff lieferte zunächst das AT, vom NT mehr Anfang u. Ende des Lebens Jesu, bes. die Passion, von der jetzt sogar die Kreuzigung einbezogen wird; beliebt werden auch die großen-teils auf apokryphen Motiven beruhenden Petruszenen. Die einzelnen Bilder werden S. 6 ff. gedeutet. Dabei wird hervorgehoben, daß die Passionsszenen noch die ältere triumphale Auffassung zeigen, wenn auch schon historisch erzählt wird. Die Mitte der Vorderseite gibt Christus als den Lehrer. Wenn dabei S. 19 unten gesagt wird, an dieser Darstellung sei die entstehende Basilikalkunst nicht unbeteiligt gewesen, da sich sonst das Auftreten dieser Szene im sepulkralen Zyklus nicht erkläre, so ist dieses Argument nicht mehr durchschlagend, seitdem die älteste christl. Kunst als nicht in erster Linie sepulkral, sondern als Ausdruck des Christumysteriums



erwiesen ist, wozu auch die Darstellung Christi als des Logos gehört (vgl. meinen Aufsatz *Älteste christl. Kunst u. Christusmysterium* Jb. 12 S. 1 ff.). Der Gute Hirt erscheint (S. 20 f.) in ganz neuer, erzählender Auffassung. S. 24 wäre nunmehr die Darstellung des Kampfes zwischen David u. Goliath zu Dura zu erwähnen. Zusammenfassend sagt Vf. S. 14, „daß dem Künstler jede Symbolik fern lag, so sehr er auch Motive verwendet, die unter symbol. Rücksichten entstanden sind“. Vielleicht wird damit der Künstler der L. richtig beurteilt, wenn man sich auch hüten muß, der Kunst des 4. Jh. im Ganzen jede Symbolik abzustreiten. Das Buch ist ein Musterbeispiel einer Monographie über ein altchristl. Kunstwerk in der vorsichtigen Abwägung aller wesentlichen Momente. O. C. [201]

**Th. Whittemore, *The mosaics of St. Sophia at Istanbul. The mosaics of the Narthex*** (Oxford 1933). In der Sophienkirche wurden 1931—32 eine Anzahl von Mosaiken freigelegt, die Salzenberg anlässlich der großen Restaurationsarbeiten durch Fossati 1847—48 noch gesehen u. gezeichnet hatte, die damals aber übertüncht waren. Nur die großen Gewölbefelder, die ausschließlich ornamentale Muster enthielten, hatten immer frei gelegen. Nach Entfernung der Tünche kamen in den Bogenlaibungen über den Fenstern nach Westen und in den Lünetten über den Eingängen mit Ausnahme der mittleren eine Anzahl von einfachen Kreuzen zum Vorschein, u. über der Haupttür, der Königstür, ein reiches figürliches Mosaik, Christus thronend, in Rundbildern neben ihm Maria und ein Engel, vor ihm hingeworfen ein Kaiser. W. bezieht auf dieses Bild eine Stelle bei Antonius von Nowgorod (um 1200) u. sieht in dem Kaiser Leo den Weisen dargestellt (?). Man könnte auch an Basilius I. denken, der den westl. Tragbogen der Hauptkuppel erneuerte u. zahlreiche Mosaikarbeiten in der Kirche ausführen ließ. Das Mosaik hat nach den Feststellungen von W. einen Vorgänger gehabt, wohl ebenfalls ein Kreuz. Dieses ältere Mosaik u. die anderen Felder datiert W. in Justin. Zeit. Aber schon farblich sind Justin. Mosaiken ganz anders, die Sophienkirche selbst bietet dafür genügend Beispiele in den Mosaikresten auf den Emporen. Weiter führt das Motiv des Kreuzes. Das Kreuz ist die typische Ausstattung der Ikonoklastenzeit, in der Irenenkirche in Konstantinopel ist es datiert kurz nach 740, in der Apsis der Koimesiskirche in Nikaia etwa gleichzeitig, u. auch in der Apsis der Sophienkirche in Saloniki saß es ursprünglich. Hier wie in Nikaia wurde es abgelöst durch die thronende Maria mit dem Kind, die ja auch die Apsis der konstantinopler Sophienkirche einnimmt u. deren Freilegung gleichfalls zu hoffen ist. [202]

**M. Avi-Yonah, *Mosaic pavements in Palestine*** (The Quarterly of the department of Antiquities in Palestine 2 [1933] 136—81). Katalog der in Palästina gefundenen Mosaiken. [203]

**G. Ostrogorski, *Rom und Byzanz im Kampf um die Bilderverehrung*** (Seminarium Kondacovianum 6 [1933] 73). O. macht aufmerksam auf einen kleinen Zusatz, den das Lehrschreiben Hadrians I. bei der Übertragung ins Griech. erfuhr. Seine Berufung auf Gregor I. (Belehrungszweck der Bilder) wird ergänzt durch den Satz: „und durch die Bilder werden sie (die Schauenden) emporgeführt zu dem Glauben u. der Erinnerung an das Heilswerk im Fleische unseres Herrn Jesus Christus“. Damit bekommt der Gedanke eine Ergänzung im Sinne der byz. Theologie u. ihrer Verknüpfung der Bilderfrage mit der Christologie. Umgekehrt benutzt Hadrian wieder die Akten des Konzils in der Rückübersetzung ins Lat., die aus Unkenntnis der Sprache ebenso wie der wirklichen Fragestellung der Griechen nicht sehr genau war, die vor allem den Unterschied zwischen *προσκύνησις λατρευτική* und *τιμητική* verwirrte, was zu der bekannten Auseinandersetzung mit Karl d. Gr. führte. [204]

***Christliche Symbole. Gezeichnet von Rud. Koch unter Mitarbeit von Fr. K r e d e l.*** Erschienen und gedruckt im Bärenreiterverlag zu Kassel (o. J. [1933]). Der Offenbacher Meister R. Koch († 1934), der sich zeit seines Lebens um eine

Neubelebung der kirchl. Kunst und bes. der sakralen Schrift erfolgreich bemüht hat, sammelte auf seinen Reisen aus seinem Suchen nach der Kraft des religiösen Zeichens heraus alle alten Symbole, deren er habhaft werden konnte, ohne dabei wissenschaftl. Zwecke zu verfolgen; vielmehr sollte diese Sammlung unmittelbar der Anwendung dienen. Die Zeichen wurden daher von K. in seine Art umgezeichnet; es entstanden auch neue. Das Begleitwort sagt: „Daß dabei die Kunst früherer Zeiten die meisten und besten Vorbilder gab, ist selbstverständlich. Vornehmlich war es die Zeit der frühchristlichen und der byzantinischen Periode, während die romanische Kunst schon weniger Ursprüngliches zeitigte, die Gotik und die darnach folgenden Zeiten aber nur ganz ausnahmsweise etwas beizutragen vermochten“. Diese richtige Erkenntnis hätte wohl zu einer besseren Sichtung führen können, indem die echten Symbole, die immer etwas vom Sakramentalen an sich tragen, von den bloßen Abkürzungen geschichtlicher Ereignisse (vgl. etwa das Blatt „Fußwaschung“) hätten geschieden werden können. Aber auch so wird das Werk mit seinen 158 Tafeln in schöner Darbietung die Frömmigkeit und die relig. Kunst wieder zum Symbolsinne hinleiten können (Preis in Ganzleinenmappe 30 RM). O. C. [205]

**O. Doering**, *Christliche Symbole. Leitfaden durch die Formen- und Ideenwelt der Sinnbilder in der christlichen Kunst*. Mit einem Geleitworte von M. Hartig (Freiburg i. Br. 1933). Das mit 69 Bildern ausgestattete Büchlein ist eine vollständige Neubearbeitung der *Chr. S.* von A. Schmid<sup>2</sup> (1909) u. wird gewiß manchem Künstler u. jedem Christen Anregung zur Vertiefung in die christl. Symbolwelt bringen. Freilich wäre zu wünschen, daß sowohl die allgemeine Darlegung über das Wesen des Symbols wie die Einzelerklärung vertieft u. den neueren Erkenntnissen angepaßt würde. Eine Deutung des chr. S. aus dem inneren Wesen des christl. Mysteriums würde der Scheidung des S. von der Allegorie u. der pädagog. Darstellung dienen. Unrichtig ist es z. B., daß in den Katakomben „das S. neben dem Zwecke (!) der christl. Lehre u. Ermahnung auch einen sepulkralen Charakter besitzt“. O. C. [206]

Über Aquileja s. oben Nr. 53.

## Orientalische Liturgie seit dem 4. Jahrhundert.

Von Odilo Heimig OSB.

### I. Hss. - kunde; Allgemeines.

**Ign. Guidi**, *Storia della letteratura Etiopica* (Rom 1932). Das Büchlein geht naturgemäß an der liturg. Literatur, die in der Gesch. der Landesliteratur einen so überaus breiten Raum einnimmt, nicht vorüber. Die zahlreichen einschlägigen Stichwörter des Index zeigen das. Freilich kann man, wie der Altmeister im Vorwort selber betont, von einem solchen Überblick nicht alles erwarten. Was über die Anaphora gesagt ist, ist z. B. reichlich knapp und deshalb völlig ungenügend. Bes. auf diesem Gebiete haben uns freilich erst die verflossenen Jahre vieles Neue beschert.

[207]

**S. Zanutto**, *Bibliografia Etiopica* (Rom 1932). Die Arbeit ist ein hochwillkommener Nachweis der öffentlichen und privaten Bibliotheken mit äthiop. Hss. und der einschlägigen Kataloge (vgl. Bespr. E. Littmann in Or. Litzg. 37 [1934] 434—36). [208]

**S. Grébaut**, *Catalogue des mss. éthiopiens de la Bibliothèque Ambrosienne* (Rev. Or. Chr. 29 [1933/34] 3—32). Die wenigen äthiop. Hss. der Ambrosiana haben vor allem für den Liturgiker Interesse. Nr. 1 besteht aus 2 Teilen, einem Psalter 15./16. Jh. und dem Weddāsē Māryām (fol. 180 ff.). Der Psalter umfaßt nach alter Sitte auch die Cantica, d. h.: Ex 15, 1—19; Deut 32, 1—21; 32, 22—43; 1 Sa 2, 1—10;

Is 38, 10—20; das Manassesgebet; Jon 2, 3—10; Dan 3, 26—45; 3, 52—56; 3, 57—88; Hab 3, 1—19; Is 26, 9—20; Luc 1, 46—55; 1, 68—79; 2, 29—32 und das Hohelied in 5 Sektionen. Nr. 2 aus dem 16. Jh. enthält wiederum das Weddäse Märyām. Nr. 4 aus dem 19. Jh. umfaßt in einheitlicher Schrift die Bestandteile von Nr. 1. [209]

R. P. Blake, *Catalogue des mss. géorgiens de la bibliothèque de la Laure d'Iviron au Mont Athos* (Rev. Or. Chr. 29 [1933/34] 114—159). Es handelt sich um die Fortsetzung der Jb. 12 Nr. 321 genannten Arbeit bis zu Nr. 34 des Katalogs. Zu nennen sind Nr. 20: metaphrast. Septembermenologion, geschr. 1081 zu Konstantinopel von Theophil, Schüler Georgs des Hagioriten. Nr. 22: Oktobermenaion 16./17. Jh. Nr. 24: Parakletike nach der Version des eben genannten Georg, geschr. 1077. Gleichen Inhalts ist Nr. 26 15./16. Jh. Nr. 27 umfaßt den größten Teil eines Novembermenaions. Nr. 30: Originalsynaxar des Georg Athonites von 1062. Nr. 31 enthält ein nicht ganz vollständiges Zweimonatsmenaion für Dez. und Jan. Auch die letzte Nr. ist liturgisch: ein Pentekostar, wiederum nach der Version des berühmten Georg in der Abschrift eines Athoniten Grigol 11./12. Jh. [210]

S. Grébaut, *Inventaire sommaire des mss. éthiopiens (gé'ez) de la mission Griaule* (Aethiopica 1 [1933] 23—35; 2 [1934] 16—22). 2 französische Missionen von 1928/29 und vor allem 1932 nach Äthiopien haben die Nationalbibl. von Paris um 349 äthiop. Hss., darunter natürlich liturg. in Fülle, hereichert. Gr. gedenkt einen eigentlichen Katalog dieses in seiner Art kostbarsten Schatzes in Europa in den Echos d'Orient zu publizieren u. beginnt hier mit der ganz knappen vorläufigen Inhaltsangabe von bisher 40 Hss. meist aus dem 19. und 20. Jh. Von diesen haben Anaphoren und z. T. auch die voranaphorischen Texte Nr. 3; 4; 22, die Marien-anaphore noch eigens 20; 23; 24; Malke etexte Nr. 1; 2; 23 u. a.; Psalter mit Weddäse Nr. 5; 27; Panegyrika auf den monatl. Michaelstag Nr. 12; Organon Mariae 16; Ritualtexte 33 (Buße und Hochzeit), 36 (Taufe); Šoma Degguā (Antiphonale der Karwoche) Nr. 35 und Inzensritus Nr. 40. (Für den Verlauf der Mission cfr. M. Griaule, *Les résultats de la mission Dakar-Djibouti* [ebd. 1—3]). [211]

G. Graf, *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini* (Zschr. Sem. 9 [1934] 234—263). Schluß der Jb. 10 Nr. 262 und 12 Nr. 326 angezeigten Arbeit mit einem kleinen Nachtrag. Das Ganze ist auch separat erschienen und stellt ein notwendiges und willkommenes Supplement der gebräuchlichen Lexika dar. [212]

A. Siurmeyan, *Beschreibung der Brevierhs. des Königs Ošin* (Antilias [Libanon] 12 [1933] 104, arm.). Es handelt sich um die Hs. Nr. 6 der Kirche zu den 40 Heiligen in Aleppo von 1319. W. H. [213]

Q. Bāšā, (al Mesarra 19, 159—166, arab.) gibt eine „Beschreibung“ des in den Wirren vom J. 1860 aus dem Erlöserkloster geraubten, sehr wertvollen illustrierten griech. „Kontakion“ nach den Aufzeichnungen Rufā'il b. Anšūns. W. H. [214]

J. Karst, *Littérature géorgienne chrétienne* (Bibliothèque catholique des sciences religieuses Nr. 62). Diese Pionierarbeit auf einem dem Abendland im großen und ganzen fremden Gebiete verdient allen Dank. Hauptgewährsmann für Vf. ist der bekannte Georgier Kekelidze mit seiner Literaturgeschichte. Für die Liturgiegesch. kommen bes. in Betracht die S. 27 ff. über die Übersetzertätigkeit der georg. Athoniten Euthymios und Georg und 46 ff. betitelt: *La littérature liturgique*. Gewiß kann eine verhältnismäßig so knapp gefaßte Arbeit, wie sie der Rahmen der Sammlung verlangt, nicht alles bieten. Dafür müßten dann aber die Hauptlinien um so schärfer heraustreten. Diese Linienführung scheint mir aber für den liturg. Abschnitt nicht ganz befriedigend gelungen. Verschiedene in den letzten 3 Jb. von uns angezeigte Arbeiten G. Peradzes, die Vf. nicht berücksichtigt, hätten ihn auf weitere Hauptpunkte hinweisen können, so etwa auf das Problem der Jakobusliturgie; so hätte etwa auch die Arbeit Goussens über die georg. Petrusliturgie (Or. Chr. N. S. 3 [1913] 1—15) einiges erzählt. Überhaupt ist die eucharist. Liturgie kaum herangezogen. Die Bibliographie ist mit Recht begrenzt, aber das wenige

Abendländische sollte m. E. doch vollständig sein, zumal, wenn es sich um Wichtiges handelt (vgl. etwa Jb. 10 Nr. 267; 268; 328; Jb. 11 Nr. 246; Jb. 12 Nr. 321; 326; 327). Das soll uns aber nicht hindern, von dem Gebotenen dankbar Gebrauch zu machen.

[215]

**G. Peradze**, *Die altchristliche Literatur in der georgischen Überlieferung* (Or. Chr. 3. S. 8 [1933] 86—92; 180—198). Die Jb. 11 Nr. 246 u. 12 Nr. 326 schon genannte Arbeit, die auch dem Liturgiker manches zu sagen weiß, ist hier zu Ende geführt.

[216]

**A. Baumstark**, *Liturgie comparée* (Irénikon 11 [1934]). Im August 1932 hat B. in dem Priorate Amay einen Zyklus von 10 Vorträgen zur Einführung in die Methode, deren unbestrittener Meister er ist, gehalten, die nun unter verschiedenen Untertiteln in dem Organ des Priorates veröff. wurden. Es ist ganz unmöglich, die reiche Inhaltsfülle dieser Vorträge im einzelnen auch nur anzudeuten, ohne einen neuen Artikel zu schreiben. Die Lektüre dieser gedrängten methodolog. Übersicht kann jedem, der sich liturgiewissenschaftlich betätigt, nur dringend empfohlen werden. Wer sich auf diesem Gebiete leidlich auskennt, wird auch die leider häufigen Druckfehler zu bewältigen wissen, die sich bei der Übers. und Drucklegung eingeschlichen haben. Der erste einleitende Aufsatz (5—34) befaßt sich mit den Aufgaben und den Methoden der vergleichenden Liturgiegeschichte und den dadurch zu eruiierenden Entwicklungsgesetzen der Lit. (Auf S. 14 *Didaskalie* statt *Didache*.) Der 2. Teil des Vortrags behandelt *La structure des grandes unités liturgiques* (129—146). Er zeigt an charakterist. Beispielen, wie sich starke verwandtschaftliche Beziehungen durch das Tagzeitengebiet und die Meßliturgie zwischen den einzelnen Gebieten und zum Judentum hin aufzeigen lassen. (Statt „le 3<sup>e</sup> livre de J. F. Lissens“ auf S. 146 ist zu lesen: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 3 [1923]!) Ein weiterer Abschnitt trägt die Überschrift *Textes liturgiques* (293—327; 358—394) und ist gegliedert in 4 Teilabschnitte, deren Überschriften den Inhalt erahnen lassen: *La prière liturgique*, *Prières stéréotypées*, *La poésie liturgique* und *Psalmodie et lectures liturgiques*. Der letzte Abschnitt *Rits et fêtes liturgiques* (481—520) rundet die meisterhafte Skizze vorteilhaft ab.

[217]

**B. Radu**, *Voyage du Patriarche Macaire d'Antioche* (PO XXII 1 [Paris 1930] und XXIV 4 [Paris 1933]). Diese Beschreibung einer 7jähr. Bettelreise über Konstantinopel, das heutige Bulgarien und Rumänien nach Rußland und zurück verdient es, einmal auf die zahllosen liturgisch interessanten Berichte, die sie in sich birgt, untersucht zu werden. Vgl. etwa die Beobachtung XXII 80 über die kleinen Horen, die in Antiochien, bei den Kosaken und Moskowitern gehalten, aber bei den Griechen vernachlässigt werden.

[218]

**O. H. E. Burmester**, *The Canons of Gabriel ibn Turaik LXX Patriarch of Alexandria* (Muséon 46 [1933] 43—54). Gabriel, Patr. 1131—1145, hat, wie Vf. zeigt, in vielfacher Hinsicht Verdienste um die Lit. seiner Kirche. Von den beiden Kanonesserien, die auf ihn zurückgehen, bietet B. hier die kleinere von 10 Nr. nach Bibl. Nat. arab. 251 und Vat. arab. 150. Aus § 1 geht hervor, daß der Klerus einer Kirche in festbestimmter Ordnung fungierte u. daß man sich dabei zuweilen durch Söhne oder sonstige Verwandte vertreten ließ. Aus Nr. 2 erfahren wir, daß noch lange nicht immer die nötigen Bücher für die Meßlesungen: Apostolus, Katholikon, Akten u. Evangelium vorhanden waren und daß dann „there shall be read all what is appointed from the lessons of these books“, daß ein Diakon erst lesen durfte, wenn er dazu fähig war und ein entsprechendes Patent besaß. Der 5. Kan. belehrt uns, daß ohne eine Art Korporale bzw. Antiminsion nicht zelebriert werden darf. Aus Nr. 6 geht hervor, daß einige Priester ohne Sticharion oder bedeckten Hauptes fungierten. § 7 nimmt die Festverteilung auf die beiden obersten Hierarchen vor. Erzpriester und Erzdiakon zelebrieren danach an Weihnachten, Epiphanie, Palmsonntag, Fußwaschung an Gründonnerstag, Ostern, Osterdienstag, Himmelfahrt,



Pfingsten, Fußwaschung an Peter und Paul (vgl. Jb. 12 Nr. 342). Der 2. Priester fungiert am Weihnachtsabend (außer in Abu Sergios, wo der Archidiakon zelebriert), am 2. Weihnachtstag, Epiphanievigil, 2. Epiphanietag, Gründonnerstagsmesse, Ostermontag, Lit. an Peter und Paul, Karsamstag, 3. Weihnachtstag, 3. Epiphanietag. Die Evangelien an Ostern und die Feier der Sonntage sind der Reihe nach den dienstältesten Priestern reserviert. Nach Kan. 8 müssen zur Lit. 2 Kerzen brennen. [219]

M. Schwarz OSB, *Le chant ecclésiastique byzantin de nos jours* (Irénikon 10 [1933] 225—242; 335—352; 11 [1934] 168—195). Schw. behandelt mit aller nur wünschenswerten Klarheit einige Themen aus Theorie und Praxis der gegenwärtigen Musik der griech. Kirche, die das hochkultivierte (heute allerdings auch vielfach gefährdete) Erbe antiker abendländ. u. morgenländ. Musik darstellt, fremdartig unserem Ohr und doch auch wieder verwandt, vor allem für den Kenner des gregor. Chorals, jenes anderen lebenden Zweiges antiker Musiktradition, der dem griech. Gesang noch am nächsten steht. Immerhin hat der greg. Choral im Laufe der Zeit einen Prozeß der Vereinfachung zur Diatonik, Volltönigkeit u. Gleichmäßigkeit durchgemacht u. dadurch vieles von seiner alten virtuellen Art verloren. Der byz. Gesang ist ihm heute noch in seiner homophonen Geschmeidigkeit und Modulationsfähigkeit weit überlegen. — Allein 7 versch. Leitern zählt Vf. auf, die der byz. Gesang noch heute kennt: 1. die diaton. Leiter von D aus mit getrennten oder verbundenen Tetrachorden, wobei aber die Tonschritte nicht in der bei uns üblichen „temperierten“ Teilung von 12 gleichen Halbtonschritten, sondern in der alten einfacheren Art verschieden großer Intervalle gemessen werden müssen, 2. drei „chromat.“ L.: Von C aus mit  $\frac{1}{4}$  Erniedrigung von D u. a, oder von D aus mit  $\frac{1}{4}$  Erniedrigung von E u. h und  $\frac{3}{4}$  Erhöhung von F u. c, schließlich von C aus mit  $\frac{3}{4}$  Erhöhung von D u. F, 3. drei „enharmon.“ L. wohl oriental. Herkunft mit den Namen Agem, Nisabur und Hisar, von denen nur die erste in häufigem Gebrauch (von D aus mit  $\frac{1}{4}$  Erhöhung von E,  $\frac{1}{4}$  Erniedrigung von b). Auf diesen L. bauen sich die 8 Tonarten auf, der Oktoechos, verschieden nach der Lage der Halbtöne im Verhältnis zum Hauptton und der Bevorzugung bestimmter anderer Töne oder Motive; 1.—4. Modus „authentisch“, 5.—8. „plagal“ genannt, teilweise verwandt, meist aber unabhängig voneinander, manche in doppelter oder dreifacher Fassung möglich (so wird der 4. Modus auf der diaton. Leiter mit der Finalis G, aber auch als sog. Legetos mit der Finalis E u. Verwandtschaft zum 2. Modus gesungen, oder schließlich in der 1. chromat. L. mit Finalis E). Vf. erklärt alle 8 Modi an Hand je eines Beispiels u. führt den Leser bei einiger Aufmerksamkeit tatsächlich zum Verständnis dieser so ungemein komplizierten Theorie. Außerdem gibt er prakt. Anweisungen, wie man selbst mit abendländ. Gehör diese differenzierten Tonfolgen nachsingen und sich eine Vorstellung von ihnen machen kann. Die Beispiele entnimmt er griech. und rumän. Büchern. Eigentlich schwierig wird das Verständnis erst angesichts der unbegrenzten Modulationsfreude der griech. Komponisten und Sänger, die jedes längere Verweilen in einer Tonart als monoton empfinden und daher unter Umständen in einem einzigen Stück sämtliche Haupt- u. Nebenleitern u. mehrere Tonarten zur Anwendung bringen, jedoch niemals abrupt oder willkürlich; sie setzen damit eine uns ganz ungewöhnliche Feinhörigkeit und Stimmbeweglichkeit voraus. — Für die Kenntnis des greg. Chorals, seines modalen Verhaltens u. seiner früheren reicheren Klanglinien ist ein Studium der byz. Musik von großem Nutzen.

U. B. [220]

M. Niechaj, *Oratio liturgica pro defunctis in ecclesia Russa orthodoxa (Exquisitio dogmatica)* (Lublin 1933). Die Arbeit besteht aus 2 Teilen. Die 1., *Liturgica*, bringt vor allem die 212 von N. aus der russ. Lit. ausgewählten Texte, die der Untersuchung als Grundlage dienen, und ein Kap. über Lit. u. Dogma. In dem 2. versucht Vf. die Bestätigung der kathol. Lehre vom Purgatorium aus den liturg. Texten herauszuschälen. Aber er befragt nicht nur diese, sondern auch einige Väter

und vor allem die russ. Theologen. Die Lösung der Aufgabe ist nicht ganz leicht. Für einige wichtige Punkte bietet die Lit. keine ausdrücklichen Zeugnisse, so etwa für den wirklich reinigenden Charakter des Reinigungsortes, indem er in der Lit. nur das fürbittende Gebet als Hilfe für die armen Seelen unmittelbar genannt ist. So ist es nicht verwunderlich, daß die aus der Lit. schöpfende russ. Theologie die Läuterungsstrafe geradezu ausgeschlossen wissen will. Wenn wir einmal von der eigenartigen Lehre von den Telonien auf russ. und der Limbuslehre auf abendländ. Seite absehen, stehen den abendländ. 3 Orten für die vom Leibe geschiedenen Seelen: Himmel, Fegfeuer, Hölle in russ. Auffassung 2 gegenüber: Himmel und Hades, aber dieser mit verschiedenen Abteilungen. Und das ist der 2. wichtige Punkt, der eigentliche Kardinalpunkt, an dem Abendland und russ. Morgenland sich scheiden. Und doch wäre eine Einigung möglich, wie Vf. m. E. mit Recht darlegt. Die Elemente für die vollkommene Entwicklung der dogmat. Erkenntnis in den einschlägigen Fragen sind in der Lit. wie in der Theologie des Ostens gegeben. Ebenso finden sich starke Anknüpfungsmöglichkeiten in der Theologie des Aquinaten, bes. in der Hadesfrage. Möchte die Arbeit in orthodoxen Kreisen die Beachtung finden, die sie beanspruchen kann. Mit Recht stützt sich N. hier vor allem auf die Lit., weil auch der Orient in ihr seine Hauptbeweisquelle sieht und andererseits das Abendland die orient. Lit. anerkennt. Für die Erklärung der liturg. Oratio „pro“ sanctis hätte N. mit Vorteil den Aufsatz von O. Casel, *Mysterium und Martyrium in den röm. Sacramentaren* Jb. 2 (1922), bes. S. 32 ff., einsehen können. Leider ist die Arbeit durch wesentlich mehr Druckfehler verunstaltet, als das auch wieder Fehler enthaltende Druckfehlerverzeichnis auf S. 278 erraten läßt. [221]

## II. Eucharistische Liturgie; Sakramente.

G. Ghedini, *Frammenti liturgici in un papiro milanese* (Aegyptus 13 [1933] 667—73). 4 kleine, leider stark verstümmelte Gebete einer Anaphora — aus Ägypten, darin hat G. sicher recht — liegen hier vor. Vf. deutet sie als Gebet über die Büsser, Epiklese, Einsetzung und Totenmemento. [222]

*Al-hilāḡī al-muqaddas* (Kairo 1932) ist eine neue Volksausgabe des kopt. Missale mit den Liturgien des hl. Basilius und des hl. Gregorius (kopt. und arab.) betitelt. W. H. [223]

T. M. Sembaray Selim, *La messe éthiopienne* (Rev. Or. Chr. 29 [1933/34] 187—95) statuiert in diesem 1. Teil seines Aufsatzes, daß bis zum 14. Jh. die ägypt. Markuslit. in Abessinien Normallit. gewesen sei. Ihr Vorhandensein in der äthiop. Kirche hat S. S. selber nachgewiesen (*Textus aethiopicus Anaphorae S. Marci*, Ephem. Lit. 42 [1928] 507—531). Etwa vom 14. Jh. an sei mit der Einführung des Sēnodos die sog. Apostellit. Normalformular geworden. [224]

*Maṣḥafa Qeddāsē* (Addis Abebā 1925/26 u. 1934). Dies unter den Auspizien des jetzigen Negus entstandene und jüngst neugedruckte Buch enthält in seinem Hauptbestandteil die 14 gebräuchlichen Anaphoren der monophysit. Äthiop. Kirche, Phrase für Phrase ins Ambarische übersetzt und kommentiert nach der Lehre der abessin. Väter. Diesem Hauptteil geht eine ambarische Geschichte der Messe voran. Noch vier weitere Stücke finden wir einleitend: Temḥerta ḥebu'āt (Doctrina arcanorum), Kidān za-nageh (testamentum albae), mastabaqu' (Intercessio) und liṭon za-nageh (litaniae matutinales). [225]

O. Löfgren u. S. Euringer, *Die äthiopische Dioscorusanaphora* (Le Monde Oriental 26 [1932] 229—255). Wie schon früher, so hat auch hier L. die Edition und E. die Übers. übernommen. L. benutzt außer der editio princeps des Wansleb, die auf Bodl. Poc. 6 zurückgeht, 5 Hss.: Berlin or. qu. 414 des 18. Jh., Peterm. II Nachtr. 36 desgl., Diez A Duodez 11 des 17. Jh., Paris eth. 74 und Stockholm V, beide 17. Jh. Dem einleitenden Passus in der 3. Person über die Vorweltlichkeit Gottes und die Herrschaft des Herrn folgt, wieder in der Er-Prädikation, die Heilsökonomie

des Erlösers und darinnen ein eigenes Dreimalheilig und die Institutio mit einer einmaligen Anrede an den Vater. Die erste Epiklese, die dem Schlusse des Berichts über das Heilswalten, dann über die Sendung des Geistes handelnden Teil folgt, ist Geisteseplikese mit ganz unvermitteltem Übergang in die Anrede an Christus. Diese Epiklese schließt in Nr. 21 gewohnheitsgemäß mit einer Kommunionbitte. Das Gebet der Brotbrechung (u. *commixtio*) stellt eine vollkommene Parallele zu der ersten Epiklese dar, aber mit einer Bitte um das Kommen des Lammes, und durchweg im Er-Stil. Der Schluß ist an den Vater gerichtet. — Über die Verwendung der A. orientiert S. 236. — Ein brauchbarer Text und eine sorgfältig hergestellte und kommentierte Übers. regen zu eifriger Benutzung an. [226]

Z. Frček, *Euchologium Sinaiticum* (P. O. XXIV 5 [Paris 1933]). In diesem Faszikel liegt die 1. Hälfte einer Arbeit vor, die im Abendland kaum bekannte Euchologiumstexte im slaw. Original und französ. Übers. zur Auswertung darbietet. Das Gros dieser Texte ist 1880 von L. Geitler auf dem Sinai entdeckt und 1882 unter dem Titel *Euchologium* zu Zagreb veröffentlicht worden. Dazu gesellen sich — drei von P. Uspenskij wie eines von N. P. Krylow — um die Mitte des 19. Jh. auf dem Sinai aufgestöberte Blätter, wie heute wohl feststeht, von dem gleichen Euchologium, u. zw. handelt es sich um Teile der Chrysostomuslit. F. schenkt uns von neuem den Geitlerschen Text, durch manche Korrekturen verbessert, da das Original auf dem Sinai heute kaum noch zugänglich ist. Die Meßteile sollen nach edierten Reproduktionen bzw. Photos wiedergegeben werden. Zur leichteren Benutzung hat Vf. den griech. Paralleltext, soweit ein solcher existiert, nach den modernen Büchern u. eine Übers. auf Grund des Altslaw. (das er mit kyrill. Buchstaben wiedergibt, während das Original glagolitisch ist) beigegeben. Obgleich der Geitlersche Text bei weitem nicht das vollständige Euchologium darstellt, weist er doch etwa 80 Nr. auf. Der reiche Bestand dieses Euch. Sin. dürfte nach dem Vf. wohl nicht aus einer einzigen Hs. abgeschrieben, sondern aus mehreren Quellen verschiedenen Alters geschöpft sein. [227]

H. Lietzmann, *Die Liturgie des Theodor von Mopsvestia* (Sitz.-Ber. Preuß. Akad. Wiss. 1933). Kurz nach Abschluß des Berichts für Jb. 12 ging dem Ref. über die dort Nr. 329 angezeigte eminent wichtige Edition des Liturgiekommentars des Theodor von Mopsvestia diese Arbeit zu, die ähnlich wie die ebd. Nr. 330 genannte Arbeit Rückers den liturg. Gehalt der neuentdeckten Texte auszuschöpfen sucht. L. gibt zunächst die einschlägigen Stellen in Text und deutscher Übers., bietet dann das aus ihnen heraustretende Meßschema detailliertester Art und versucht endlich, die Einzelheiten in den Rahmen der liturg. Gesamtentwicklung der damaligen Zeit einzusetzen. Es zeigt sich engste Verwandtschaft vor allem mit der Lit. von *Apost. Konst.* VIII, wie das a priori zu erwarten war. [228]

N. Borgia OSBM, *Origine della liturgia bizantina* (Grottaferrata <sup>2</sup> 1933). Die kleine Schrift gibt einen populären Vortrag eines Kenners wieder, der in knappen Strichen die Entwicklung der byz. Meßlit. aus den Urfängen zu zeichnen versucht. Manches würde man nach den neuesten Erkenntnissen über die Entwicklung der Anaphoren in etwa modifizieren, aber der Gesamteindruck wird für den mit diesen Dingen nicht näher Vertrauten, für den das Büchlein bestimmt ist, ein glücklicher sein. Interessant sind die beiden eingestreuten Einzelheiten: Die Erklärung des kleinen Einzugs aus dem Einzug mit den Neophyten und dem Buch am großen Samstag u. des großen aus der Profession mit den konsekrierten Gestalten, die von der früheren Synaxe zurückgeblieben waren. [229]

A. Strittmatter OSB, *The „Barberinum S. Marc“ of Jacques Goar, Barb. gr. 336* (Eph. lit. 47 [1933] 329—367). Der gelehrte Benediktiner des Priorates von Washington, der uns demnächst eine Ausgabe des berühmten Barberinieuchologiums schenken will, gibt uns hier einen Vorgeschmack seiner Erudition. In einem 1. Kap. finden wir alle verzeichnet, die sich mit der Hs. befaßt haben, in einem 2. Gebets-



überschrift für Gebetsüberschrift — 315 an der Zahl — mit der einschlägigen Bibliographie. Aus ihr ergibt sich schon von selbst die Benutzungsart Goars, die dann im Schlußabschnitt noch eigens beleuchtet ist. Bis zum Erscheinen der Ausgabe wird diese kleine Arbeit willkommene Dienste leisten können. [230]

**J. Walterscheid**, *Die morgenländische Meßliturgie* (Relig. Quellenschriften 87). Eine Einführung behandelt kurz die Trennung von Ost und West, die verschiedenen östl. Kirchen, die Bemühungen um Wiedervereinigung, das griech. Kirchengebäude u. ganz kurz die morgenländ. Meßliturgie. Der im Hauptteil in Übers. gebotene Text ist der der Chrysostomuslit. Es ist gewiß richtig, daß diese, wie der einleitende Satz sagt, ihre Fassung erst lange nach dem Tode des hl. Chrysostomus erhalten hat, wenn man darunter die heutige Fassung versteht. Der Kern gehört wohl zumindest in die Zeit hinein, die der Name nahelegt, da wir diese Lit. schon bald darauf von Nestorius theologisch bearbeitet sehen in der nach ihm benannten Nestoriusliturgie, die bei den Nestorianern erhalten ist. [231]

**B. Stephanides**, *Ein Überrest der alten Agapen in der griechischen Kirche* (Z. Kg. 52 [1933] 610—613). S. sieht in der an Vorabend von Heiligenfesten in der griech. Kirche stattfindenden Artoklasie einen Rest der alten, von der Eucharistie losgelösten Abendagapen. Wie dort schon faßbar, so tritt hier spürbar der Wein zurück. Getreide und Öl sind spätere Zutat. In den pseudoapostol. Texten noch mit gemeinsamen Mahlzeiten verbunden, findet die A. nun in der Kirche, losgelöst vom Mahle, statt. Auf Cypern besteht allerdings noch die Sitte, die Artoklasie gemeinsam zu Hause zu nehmen. [232]

**S. Grébaut**, *Bénédictio vespérale de la table (texte et traduction)* (Aethiopica 1 [1933] 56—63). Dieser überaus interessante abendliche Tischsegen aus Vat. Aeth. 238 zeigt erneut, wie die pseudo-apostol. Rechtsliteratur und ihre Liturgien im Bereich des alexandrin. Patriarchates Leben geworden sind. Die einleitende Präfation ist nämlich fast wörtlich die nur äthiop. überlieferte Bischofspräfation für die abendl. Agape in der sog. Ägypt. Kirchenordnung. Der dortige Passus über die Auslassung des *Sursum corda* fehlt in unserem Tischsegen. Aber er wie die andere Rubrik am Schlusse der nur äthiop. überlieferten Stelle der Äg. KO „Eulogie und nicht Eucharistie“ haben in dem Tischgebet dennoch ihre Parallele, u. zw. in der Rubrik zwischen dem Exorzismus und der Danksagung. Der Aufbau des ganzen Mahlritus ist nämlich dieser: Die erwähnte Präfation, 4 Orationen, von denen die 1. ein Segen ist für das Haus, in dem man versammelt ist, und die letzte eine Art Exorzismus. Dann folgt die erwähnte Rubrik, für deren Anweisung bezüglich der segnenden Person etwa die *Canones Hippolyti* 34 f. heranzuziehen sind, u. endlich ein Dankgebet, in dem wiederum bes. der Einladenden gedacht ist. [233]

**A. Raes SJ**, *Le consentement matrimonial dans les rites orientaux* (Eph. lit. 47 [1933] 34—47; 126—140; 249—259; 431—445; 48 [1934] 80—94; 310—318). Die Studie zeigt in 2 Abteil. zunächst das Zeremoniell der heutigen Riten und bes. den Platz, den der Konsens in ihnen einnimmt, u. dann Ritus für Ritus im Lichte geschichtl. Dokumente. Im Großen gesehen ist der Ritus der Eheschließung im Orient aus 3 Bestandteilen zusammengesetzt, die oft in einer Handlung vereinigt sind: Die kirchl. Verlobung mit der Beringung, die Krönung u. Segnung u. endlich die Ablegung der Krone. Der Konsens findet sich zu Anfang entweder der Verlobung oder der Krönung. Nur die Ruthenen u. Maroniten haben ihn inmitten der letzteren, wenigstens historisch betrachtet, indem die Maroniten heute infolge westl. Einflusses bestimmter Richtung einen formellen Konsens gar nicht mehr haben. Die Jakobiten und Nestorianer haben ihn überhaupt nie besessen. Sehr zu beachten sind R.s Feststellungen über den Einfluß der lat. Auffassung vom Konsens und der damit ausgedrückten Eheauffassung auf den Orient, etwa die Filiation: Rom — Ruthenen — Russen — Serben. [234]



**Kallistos**, *Tò ἅγιον φῶς* (*Néa Siwón* 28, 238—47; 280—93; 357—67). Geschichte u. Beschreibung der Feier des Heiligen Feuers in Jerusalem. W. H. [235]

### III. Tagzeitengebet; Liturgische Poesie.

**D. F. Mercenier**, *L'office des vêpres, des petites complies, des grandes complies, de minuit, de matines, des heures* (*Prime, Tierce, Sexte et None*), *des typiques selon le rite byzantin* (Irénikon 1933; 1934, Anhang). Jb. 12 Nr. 344 haben wir den Beginn einer Übers. der byz. Vesper im Anhang zu dem 2. Heft des Irén. 1933 angezeigt. Inzwischen ist nicht nur die Vesper, sondern das ganze byz. Tagzeitengebet in französ. Übers. in diesem Anhang erschienen. Natürlich umfaßt diese Übers. nur den im Horologion gegebenen Rahmen der Offizien, nicht aber die ganze Fülle der in den verschiedenen liturg. Büchern ruhenden Schätze der veränderlichen Gebete. Die Übers. ist begleitet von zweckdienlichen Erläuterungen. [236]

**J. Molitor**, *Byzantinische Troparia und Kontakien in syro-melchitischer Überlieferung* (Or. Chr. 3. S. 8 [1933] 72—85; 164—79). Vgl. Jb. 10 Nr. 316; 11 Nr. 257. Mit diesen Stücken liegt eine Arbeit vollendet vor uns, die uns wieder einmal greifbar vor Augen führt, wieviel an wertvollem liturg. Gut dem heutigen griech. Ritus verloren gegangen ist. Vf. hat sich der Mühe unterzogen, jeweils die noch vorhandenen griech. Parallelen anzuführen. Da zeigt es sich nun, daß das nicht zu belegende Material erstaunlich umfangreich ist, m. a. W., daß die Lit. heute wesentlich ärmer ist als zu der Zeit, da sie ins arab. Idiom übersetzt ward. Die Arbeit M.s läßt so den Wunsch aufsteigen, die doch wohl auch noch im griech. Urtexte in den Hss. schlummernden, heute verlorenen Schätze möchten ausgegraben und für die Lit. und die Liturgiewissenschaft wieder fruchtbar gemacht werden. Einstweilen ist uns die syr. Übers. ein willkommener Ersatz. [237]

**E. Pantelakis**, *Tà ἀπολυτίκια τῶν μηνῶν* (*Adhyná* 44 [1933]) weist darauf hin, daß die Hss. zahlreiche Apolytikia bieten, die heute verschwunden sind, u. schlägt vor, mittels ihrer die heutige Armut an Apolytikien zu beheben. [238]

**P. Krüger**, *Die Regenbitten Aphrems des Syrsers* (Or. Chr. 3. S. 8 [1933] 13—61; 144—155) prüft zunächst das literarisch direkt u. in Zitaten überlieferte Textmaterial, die einschlägigen wichtigsten Hss. und die Editionen, um dann kurz den Hauptinhalt dieser Regenbitten wiederzugeben. Von den westl. Syrern haben die Jakobiten im „Offizium bei Regenmangel“ und z. T. auch in einzelnen Tageshoren eines Regenoffiziums ausgiebigen Gebrauch gemacht von den Schöpfungen Aphrems. Für das Niniveoffizium sind diese aber kaum herangezogen worden, wenigstens im Mossuler Brevier. Auch in die Messe, bes. in die Hüttämē, haben sich Regenbitten eingeschlichen. Die Maroniten scheiden in der ganzen Frage überhaupt aus. Auf die Untersuchung der liturg. Überlieferung bei den Nestorianern hat K. besonderen Wert gelegt. Er zählt die Hss. auf, gibt eine Reihe histor. Notizen über das Fasten selbst, einen Abriß des Aufbaues des Niniveoffiziums in der Berliner Hūdhrāhs or. qu. 1160 u. im Bedjanschen Breviarium Chaldaicum. In einem weiteren Abschnitt berichtet er über die einschlägigen Gesangstexte u. die Verschmelzung der Regenbitten innerhalb dieser Texte zu einem unentwirrbaren Konglomerat. Weiterhin vergleicht er die Lesetexte des Ninivitenfastenoffiziums in der Hs. 37 des orthodoxen Patriarchales zu Jerusalem mit dem Breviarium Chaldaicum, zieht endlich den Jaqqirā heran, der aus der Jonasdichtung, einem Narsaimēmṛā und den Regenmēmṛā Aphrēms besteht, u. prüft seine liturg. Verwendung. Einige Einzelanwendungen der Regenbitten für das „Fasten der Jungfrauen“ 3 Tage nach Epiphanie u. in den Regenoffizien von Jerus. 37 führen endlich zum Malabarritus, der an den Ninivitentagen der nestorian. ist. Der 2. Teil der Arbeit untersucht vor allem die Stellung des Paradigmengebets in den Regenbitten. — Das reiche Material, das in dieser schönen Arbeit vor uns ausgebreitet liegt, hat uns Aphrem näher gebracht u. uns zugleich einen tiefen Blick tun lassen in einige Werkstätten der Liturgien. [239]

**J. O. Petresco**, *Les idiomes et le canon de l'office de Noël (d'après les mss. grecs du XI<sup>e</sup>, XII<sup>e</sup>, XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles)*, préface de M. A. Gastoué (Paris 1932). Ein Versuch, mit Hilfe der aus der abendländ. gregorian. Kirchenmusik gewonnenen Kenntnisse das alth Byzant. Notensystem, zu dem uns im letzten Jh. der Schlüssel verloren ging, für einige Stücke wieder zum Leben zu erwecken. [240]

**O. H. E. Burmester**, *The Office of Genuflection on Whitsunday* (Muséon 47 [1934] 205—257). Das aufs engste mit dem Pfingstfasten zusammenhängende Kniebeugeoffizium des Pfingstnachmittags besteht im Kopt. aus drei gleichgebauten Teilen. Jeder dieser Teile enthält zunächst je eine Lesung aus Deut. und I Kor., ein Psalmstück, eine evangel. Perikope, ein Psalm und 2 oder 3 Gebete. Einige Gebetstexte konnte B. im Griech. nachweisen. Haupth. der Edition ist eine des 14. Jh., die sich in der Kirche der hl. Jungfrau von Kaşriyat ar-Rihān befindet. [241]

#### IV. Kirchenjahr; Perikopen; Kalender; Kunst.

**V. Grumel**, *L'apodosis de la fête de la Koimesis dans le rite byzantin* (Ελ. μνήμην Σ. Λαμπροῦ 321—327). Der Schlußtag der Feste, die Apodosis, wechselt je nach ihrer Bedeutung. Ein Menolog des 11. Jh. und das Typikon des Koimesisklosters von 1034, beides studitische Dokumente, nennen den 18. VIII. als Schlußtag von Mariä Himmelfahrt. Zu gleicher Zeit kannte man in Jerusalem 8 Festtage für die Koimesis, wie Vf. meint, vielleicht beeinflußt durch die latein. Praxis, die seit Leo IV. (847—855) am 22. VIII. das Fest beschließt. Der heute noch in Byzanz und den von ihm abhängigen bzw. mit ihm verbundenen Kirchen geltende Schlußtag, der 23. VIII., findet sich zuerst in einem Typikon des Euergetesklosters von 1054. Infolge einer Anordnung Andronikos' II., die den ganzen August zu einem Marianischen Monat stempelte (vgl. Jb. 12 Nr. 350), ward der 31. praktisch zum Festschluß der Koimesis. Im 16. und 17. Jh. und z. T. noch heute hören wir von einer Apodosis am 28. VIII. Die Apodosis am 18. und 23., vielleicht auch die am 22., ist durch die verschiedenen Termine des Bartholomäustages bedingt, während die vom 28. durch das kommende Täufersfest nahegelegt wird. Der klare und gründliche Aufsatz ist ein willkommener Beitrag zur Erkenntnis nicht nur der Apodosis eines bestimmten Festes, sondern überhaupt des Zusammenspiels der Feste in ihrem Einfluß auf die Dauer der Festfeier und die Lage der Apodosis. [242]

**E. C. Colwell u. D. W. Riddle**, *Studies in the Lectionary Text of the Greek New Testament. Vol. 1. Prolegomena to the study of the Lectionary Text of the Gospels* (Chicago 1933). Die vorlieg. Proleg. stellen den Auftakt zu einem Unternehmen dar, das, wenn es durchgeführt wird, wahrhaft monumental zu werden verspricht. Gewiß bestrebt es an sich nur, der Bibelwissenschaft zu dienen. Aber, da es einzig aus liturg. Büchern schöpfen will, wird es ganz von selbst auch den Liturgikern zu dienen berufen sein. Das zeigt sich schon in dem, was uns bisher vorliegt. Der 1. Abschnitt (E. C. Colwell) *The contents of the Gospel Lect.* beginnt mit einer begreiflicherweise nur ganz kurzen Notiz über die Entstehung eigener Lektionarien. Diese ist im Abendland naturgemäß schon bedeutend stärker aufgehell. Im Orient wird die Entwicklung ganz analog gegangen und aus den gleichen Motiven erfolgt sein. Die Länge der Lesungen ist stark verschieden, aber das gewöhnliche Maß umfaßt 10 Verse. Das L. umfaßt 2 Teile, das Synaxar von Ostern zu Ostern laufend und das Menologium vom 1. IX. zum 31. VIII. Das S. enthält das bewegliche, das M. das unbewegliche Jahr. Außer dem eignen M. auch einige Sonderoff., etwa Kirchweih, und einige Sonntage um den 14. IX., 25. XII. und 6. I. zum Einschalten ins S. — Im S. nun finden wir zunächst Joh. für die Pentekoste an den Samstagen, Sonntagen und Wochentagen. Daran schließt sich an Matth. bis 1. IX.  $\frac{3}{4}$  der Hss. haben hier nur Lesungen für Sa. und So. Der Rest hat auch die Wochentage. Aber nur der 1. Teil dieser Wo. wird von Matth. bestritten, während die 2. Hälfte von der 1. H. von Mk. ausgefüllt wird. Es kommt gelegentlich

auch Joh. oder Lk. vor, wenn ich recht sehe. Lk. finden wir vom 14. IX. bis zum Beginn der Quadragesima. Bezgl. der Wo. verhält sich Lk. wie Matth. Die 2. H. der Ferien füllt die 2. H. von Mk. aus. Neben dem Ferialmarkus finden wir an den So. der Quadragesima eine andere Mk.-Folge. Im übrigen hat die Quadr. an den Ferien, abgesehen von der 1. Wo., nur AT-Perikopen. In der hl. Wo., deren Les. der Zahl nach sehr variabel sind, finden wir alle Evangelisten vertreten. Zum Schlusse folgen noch die 11 Heothina für die So. Das Menolog hängt in seinem Umfang vom S. ab, insofern um so mehr Verweisungen möglich sind, als das S. Umfang hat. Besonders aber wird das M. wechseln mit dem Kalender. In einem 2. Abschn. werden die wichtigsten einschlägigen liturg. Termini aufgeführt (E. C. Colwell und J. M. Rife). Am wichtigsten für die Liturgiegesch. ist wohl der folg. Abschnitt: *Method in the Study of the Text of the Gospel Lectionary* (E. C. Colwell). Es gibt, wie wir schon sahen, zahlreiche Varianten in der Zahl der Feste, in der Zahl der Lesungen. Außerdem ist der Wert der Texte sehr unterschiedlich. So ist etwa der Mk.-Text der Ferien durchaus ein anderer als der der Sa. u. So. Wo ein Text im gleichen Bande an verschiedenen Stellen ausgedruckt ist, trägt er jeweils ein eigenes Gepräge. Andererseits haben die Texte für die gleichen Tage in verschiedenen Hss. durchaus gleichen Charakter. M. a. W.: Die Vf. haben Recht, wenn sie von verschiedenen Schichten sprechen, die so zu erklären sind, daß neue Feste und Tage jeweils ihre Lesungen aus dem lebenden Schrifttext erhielten, die aber petrefakt wurden, sobald sie einmal in die Liturgie aufgenommen waren. Bei der Bedeutung des Incipit, das manches zur Ergänzung der aus dem Kontext gerissenen Perikope einführt u. in seiner Formelhaftigkeit auch den Liturgikern interessant ist, das aber vor allem zuweilen in den Bibeltext selbst eingebrochen ist, ist die Forderung einer Incipitsammlung durchaus berechtigt. Für die Struktur des griech. Kirchenjahres wird, wie ich hoffe, die konsequente Weiterführung der begonnenen Arbeit noch reiche Frucht zeitigen, insofern der Nachweis der Schichtungen des Lektionars notwendig ein Bild auch der heortolog. Schichtungen vermitteln muß. Die folg. Abschnitte interessieren mehr den Textkritiker. 4: *The Character of the Lectionary Text of Mark in the Week-Days of Matthew and Luke* (D. W. Riddle), 5: *The Text of the Markan Week-Day Lections and von Soden's I $\varphi$  Text* (P. Schubert). Vf. läßt es bei der mehr vorläufigen Art der Proleg. unentschieden, ob der bibl. Text vom liturg. abhängt oder umgekehrt. Im Abschn. 6 wird das aus Kreisen des griech. Patriarchates hervorgegangene NT des Antoniadès behandelt, das 1904 erschien und den Ferialtext für Devotionszwecke herrichtete. Der folg. Abschn. zeigt, wie wenig die Textkritik mit dem Lektionarienmaterial anzufangen wußte. Immerhin finden sich wertvolle Vorarbeiten, insbes. die Arbeit Gregorys mit ihrem auch für den Liturgiker nützlichen, umfangreichen Register. Der 2. Teil der Arbeit endlich gibt nach 4 zuvor beschriebenen Hss. des 10., 11. und 13. Jh. einen Vergleich mit Stephanus, freilich erst aus dritter Hand, der schon in etwa den Charakter der Lekt. erkennen läßt. Dieser Vergleich ist bereits nach der vorgeschlagenen Methode durchgeführt. Die Incipits sind angegeben. — Die angedeuteten Linien zeigen, daß wir mit großem Interesse den Fortgang der Arbeit auch vom liturgiewissenschaftl. Standpunkt erwarten dürfen, indem die angenommene Methode die Genesis des griech. Lesesystems aufs klarste heraustreten lassen muß. [243]

O. H. E. Burmester, *Le lectionnaire de la Semaine sainte, Texte copte édité avec traduction française d'après le ms. add. 5997 du British Museum* (PO XXIV 2 [Paris 1933]). Das im allg. dem Patriarchen Gabriel ibn Turaik bzw. für gewisse Erweiterungen dem Petrus, Bischof von Behnesä, zugeschriebene Karwochenlektionar weist Vf. in 3 Formen auf: Dem Normaltyp mit 15 Hss., einem 2. mit 2 Hss. des 13. Jh., in denen sich viele Perikopen des AT nicht finden — u. das liegt ja wohl ganz im Zuge der kopt. Perikopenentwicklung — u. einem 3., dargestellt von 4 Hss. mit zahlreichen Zusätzen für die Tagesshoren. Von den 23 Väterexhorten, die sich neben den skripturären Perikopen vorfinden, werden die Nr. 1; 3; 4; 5; 6; 9; 10; 14



u. 15 dem Šenute, 7; 12; 13; 16; 17; 19; 20 u. 22 dem Joh. Chrys., 18; 21 u. 23 dem Athanasius, 11 dem Severian von Gabala, 2 dem Konstantin von Siût und endlich 8 dem Petrus von Alexandrien zugeschrieben. Die Edition B.s, zu der E. Porcher die französ. Übers. beisteuert, ist auch dem Liturgiegeschichtler herzlich willkommen, bes. durch die noch ausstehende Übersichtstafel, die 20 Hss. berücksichtigen und 7 Jh. Perikopengeschichte — vom 13. bis zum 18. Jh. — schematisch umreißen wird. Die Arbeit ist bis zur 11. Stunde des Dienstag einschließlich gediehen (vgl. Jb. 12 Nr. 352). [244]

**O. H. E. Burmester**, *The coptic and arabic versions of the Mystagogia* (Muséon 46 [1933] 203—235). Mit Varianten von add. 3018 der Cambr. Univ. Libr. und Or. 439 des Brit. Mus. veröffentlicht B. nach 253 Copt. Mus. Kairo die kopt. u. mit Varianten aus add. 7211 Brit. Mus. nach Borgia arab. 22 die arab. Version einer Mystagogie, die wohl am meisten aus Rahmanis Ausgabe des syr. *Test. Domini* S. 59—67 bekannt ist. Dieser syr. Rezension am nächsten steht die Version des arab. T. D., wie sie in Vat. Borg. arab. 22 (s. PO VIII 565—67) uns entgegentritt. Eine 2. arab. Version in der arab. *Didaskalie* ist kürzer u. eine Übers. aus dem Boheirischen. In der Messe, nach der Weihe des Myron und Galliellon, gibt der Patriarch, bevor er selbst das Evang. vom Synthronos liest, dem ältesten anwesenden Bischof die Mystagogia, damit er sie vom Ambo her verlese. — Die ausgezeichnete Arbeit zeigt erneut, wie sehr die pseudo-apostol. Rechtsliteratur gerade auf ägypt. Boden Fuß gefaßt und weitergelebt hat. [245]

*Dersāna Mikā'el* (Addis Abebā 1929—30). Die auch in europäischen Bibliotheken (s. Nr. 211) sich findenden Michaelhomilien werden eingeleitet durch eine amharische Vorrede und 2 Ge'ez-Malke'e auf den Hl. Den 12 Homilien, je eine für jeden 12. eines jeden Monats, folgt jeweils ein Wunderbericht über den Hl. und ein Salām zu seinen Ehren. Im Monat Pāgumēn gehen die Stücke auf Gabriel. [245 a]

*Les Homiliae Cathedrales de Sévère d'Antioche*, traduction syriaque de Jacques d'Édesse (PO XXII 2 und XXIII 1) sind durch M. Brière (XXIII) und J. Guidi (XXII) von 99—113 weiter gefördert worden. Beide benutzen als Grundlage Brit. Mus. Add. 12 159. Vorher hatte die PO nach der gleichen Hs. noch folg. andere Nummern des Homiliars ediert: 52—57 (IV 1), 58—69 (VIII 2), 70—76 (XII 1), 77 (XVI 5), 78—83 (XX 2). [246]

**E. Porcher**, *Orient chrétien, Concordance entre Calendriers* (Paris 1932). Die außerordentlich komplizierten Kalenderverhältnisse des christl. Orients u. ihr Einfluß auf die Festdaten können es zuweilen dem Liturgen zur Pflicht machen, sich mit diesen Kalenderverhältnissen zu befassen. Die vorliegende Arbeit kann ihm dabei den Weg weisen. [247]

**J. D. Ștefănescu**, *L'illustration des Liturgies dans l'art de Byzance et de l'Orient. Contribution à l'étude des sources de l'iconographie Byzantine et Orientale* (Université libre de Bruxelles. Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales pour 1932—33 S. 21—77). Der mit 36 Tafeln ausgestattete Aufsatz behandelt nach einer (nicht in jeder Hinsicht befriedigenden) Übersicht über die Entwicklung der Liturgie und der älteren christl. Kunst die Darstellung liturg. Akte der oriental. Liturgie in der Kunst des Ostens, wie sie bes. in der Zeit vom 14.—16. Jh. blühte. Dieser 1. Teil bespricht die Prothesis, die Katechumenenmesse und den Beginn der Gläubigenmesse bis zur Anaphora und gibt dazu Beispiele aus der Kunst Kleinasien, Rumäniens, vom Athos usw. Bei der Darstellung der Prothesis ist bes. merkwürdig die künstlerische Wiedergabe der letzten Worte des Diakonsgebetes vom erlösenden Tode Christi durch ein Bild, auf dem Christus unten im Grabe ruht, oben aber auf dem Throne inmitten von Seraphim erscheint; dabei die Inschriften: ἀνῶσε ἐν θρόνῳ καὶ κάτω ἐν τάφῳ. Die 3 Jünglinge im Feuerofen treten auf als Bilder des Opfers und der Eucharistie, der brennende Busch als Typ des Opfers und der Menschwerdung, das Opfer Abrahams, die Vision des Petros Alex. vom dem Herrn, der sich beklagt, daß Areios sein Kleid zerrissen habe (die Kirche), Simeon



mit dem Jesuskind, der schlafende Jesusknabe (nach Num. 24 und Gen. 49, 9 f.). Die Liturgie der Katechumenen besteht aus Gesängen, Litaneien, Stillgebeten und Ausrufen des Zelebranten, Epistel und Evangelium; der „kleine Einzug“ steht im Mittelpunkt und die Entlassung der Katechumenen am Schluß. Auf diesen Teil beziehen sich die Darstellungen der Gottesmutter mit dem Kinde, Christi am Kreuz oder im Grabe, und der Hetoimasia. Der „kl. Einzug“ ist nur einmal (und auch das ist nicht sicher) gemalt: in Denuş in Transsilvanien. Das Isodikon wird erst im 15. Jh. illustriert. Das Trisagion findet sich in der Hetoimasia und im Christus auf dem Thron, der von Cherubim umgeben ist; die Dreifaltigkeit wird dargestellt durch den Alten der Tage, Christus Pantokrator und die Taube des Pneumas. Die Episteln sind vertefen durch Apostelszenen, Weihe der ersten Diakone, die Evangelien durch zahlreiche Szenen aus dem Leben des Herrn (vgl. G. Millet, *Recherches sur l'iconographie de l'évangile aux XIV<sup>e</sup>, XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles* [Paris 1926]). Bes. die Taufe wird dargestellt. Die Gläubigenmesse umfaßt die Vorbereitung zum Opfer mit dem „Großen Einzug“ als Mittelpunkt, Anaphora und Kommunion. Der „Gr. Einzug“ ist so gehalten, als ob Christus selbst zugegen wäre; die Elemente sind durch Prolepse schon Leib und Blut des Herrn, sind dessen „Figuren“ (vgl. Simeon von Saloniki, PG 155, 730). Der Ritus wurde seit dem 4. Jh. sehr ausgebaut; in der jetzigen Form geht er auf das 14. Jh. zurück. Er wird sehr oft dargestellt in der „Göttlichen Liturgie“, wo Christus selbst zelebriert; andere Redaktionen sind vom Karfreitagsoffizium, dem Begräbnis Christi, inspiriert. Eine der besten und ältesten ist die Patene von Xeropotamu: auf dem Altar liegt, von dem Aër bedeckt, Jesus, der rechts und links als Bischof erscheint; Engel sind Diakone und Priester. In den Kirchen ist die G. L. auf den Wänden des Sanctuariums oder in der Kuppel dargestellt, nur einmal im Narthex. Christus steht zuweilen am Altar und liegt auch auf einem Bahrtuch, um die Idee des Cherubikon auszudrücken (im Stillgebet), daß der Herr Opfer und Opferer ist. Oder der Herr steht zu beiden Seiten des Altars, die Prozession segnend und wieder empfangend; in dieser tragen Engel den Epitaphios mit dem Bilde des toten Herrn, was an das Begräbnis am Karfreitag erinnert. Im Kloster Dobrovăţ (Moldau) ist die G. L. im Narthex, Christus selbst ist nicht gemalt; Bischöfe sind im Gefolge. (Wird fortgesetzt.) O. C. [248]

**Zdz. Obertyński**, *L'image de la Trinité au château de Lublin* (S.-A. aus den *Collectanea theol.* 13 [1932] mit 2 Abb.). Die Kirche der hl. Dreifaltigkeit auf dem Königsschloß zu Lublin enthält das Bild eines Greisen, dem zu beiden Seiten aus den Hüften die Oberkörper eines Mannes entwachsen, von denen der Rechte den Aposteln die Hostie, der Linke den Kelch reicht, Vf. vergleicht mit diesem 1418 geschaffenen Bilde ein 1524 gemaltes zu Bozen, wo die hl. Dreifaltigkeit in der Unterschrift genannt wird. Vorbild ist die byzant. Apostelkommunion, aber für die Figuren abendländ. Typen. Das weist auf die Heimat des Themas in Serbien, wo seit dem 14. Jh. die Kunst unter ital. Einfluß sich neu belebte. Die neuen liturg. Kompositionen kreisen um das Motiv des Kreuzes- u. Meßopfers. Z. B. ruht auf einem Altar das göttl. Kind, umgeben von Engeln u. Kirchenvätern, oder auch der erwachsene Heiland in kleinen Dimensionen; oder ein Kirchenvater berührt mit der Lanze die Seite der auf dem Diskos liegenden göttl. Opfergabe; oder Engel legen die hl. Gefäße auf dem Altare nieder, u. Christus nimmt die Patene entgegen. Auf einem Fresko des 14. Jh. erscheint eine Trinität in Gestalt einer Person mit 3 Gesichtern, offenbar unter ital. Einfluß. Die Apostelkommunion von Rawanitsa zeigt zwischen den beiden Christusfiguren eine 3., ist also eine Vorstufe unseres Bildes (vgl. M. Walicki, im 3. Bd. der *Studien über die Gesch. der poln. Kunst* [Warschau 1930] 73). Eine andere Vorstufe war wohl die Apostelkommunion, wo Christus von 2 als Diakone gekleideten Engeln begleitet ist. Durch die Einwanderung von Südslaven in Ruthenien am Ende des MA kam wohl auch der neue Typ der Dreifaltigkeit nach Polen. Nach Tirol kam er wohl über Italien. O. C. [249]

## Monastische Liturgie.

Von Hieronymus Frank OSB.

**H. Koch**, *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche* (Samml. ausgewählter kirchen- u. dogmengesch. Quellenschriften hg. v. G. Krüger 6; Tübingen 1933). Nicht nur dem Studierenden, sondern jedem Geistesgeschichtler wird es wertvoll sein, in einem kurzen Buche eine Übersicht über die wichtigsten Quellen einer der gewaltigsten u. dabei schwer zugänglichen Geistesbewegungen der Menschheit, wie sie das Mönchtum darstellt, zu besitzen. K. hat in einer Einleitung philosophie- u. religionsgeschichtl. Texte gesammelt, die auf die geistige Vorbereitung des christl. Mönchtums in seiner Umwelt Licht werfen. Es folgen dann Zeugnisse über das altchristl. Asketentum u. das Jungfrauentum in Ost u. West, woran sich die Texte über das eigentl. Mönchtum in Ost u. West bis auf den hl. Benedikt anschließen. K. berücksichtigt auch das Institutionelle. Natürlich wird jeder seine eigenen Wünsche für die Auswahl haben. Auch über die Textgestaltung wird man zuweilen anders denken. So möchte ich S. 5 Z. 16 anstatt des Kommas ein Fragezeichen setzen. Z. 22 scheint mir das eingefügte *μη* unnötig. S. 6 Z. 8 ist vielleicht der Punkt durch ein Komma zu ersetzen. S. 11 Z. 1 ist nach *ἀπὸ πλάγχθαι* wohl ein Doppelpunkt zu setzen, Z. 4 das Komma nach *δεσμοῦ* vielleicht zu streichen. O. C. [250]

**Ph. Oppenheim** OSB, *Das Mönchskleid im christlichen Altertum* (Röm. Qu.-schr., 28. Suppl.-heft; Freiburg i. B. 1931). *Symbolik und religiöse Wertung des Mönchskleides im christlichen Altertum vornehmlich nach Zeugnissen christlicher Schriftsteller der Ostkirche* (Theol. d. Ostkirche, Texte u. Untersuch., hg. von d. Abtei S. Joseph, Coesfeld, Heft 2; Münster i. W. 1932). Die bisher erschienenen Bespr. dieser beiden Arbeiten haben die Fülle des in ihnen vorgelegten Materials, aber auch mangelnde histor. Kritik, die sich bei seiner Durcharbeitung öfters zeigt, schon genügend hervorgehoben; siehe etwa Th. Lefort, *Rev. d'hist. ecclés.* 28 (1932) 851 ff., Fr. Halkin, *Anal. Boll.* 52 (1934) 387 f., A. Rücker, *Byz. Zschr.* 34 (1934) 113. Liturg. Dinge werden in beiden Büchern häufig berührt, u. zw. bes. Riten der Taufliturgie; denn der Eintritt ins Mönchtum wurde sehr früh als 2. Taufe aufgefaßt, so daß naturgemäß Riten der Tauflit. bei der Mönchsweihe nachgeahmt wurden. Auf die Mönchsweihe, also einen wichtigen Gegenstand monast. Lit., kommt Vf. in Behandlung seiner Aufgabe öfters zu sprechen (*Mönchskl.* 229—36: Mönchskleid u. Mysterienkleid; *Symb.* 68 ff., 120 ff.). Ist doch der Wechsel des Gewandes, bes. das Anziehen des Mönchsgewandes, als die ursprüngliche Mönchsweihe anzusehen. Ein Zeugnis für die Richtigkeit dieser Ansicht bringt O. (*Symb.* 120) aus einer *Vita s. Pachomii* bei: In der lat. Übers. einer griech. Rezension liest man (c. 7 PL 73, 233 f.): *Tunc sanctus Palaemon... (Pachomio) tandem patefecit aditum eumque suscipiens habitu monachi consecravit*. Zu dieser Stelle hier eine Bemerkung. Die griech. Rezension der Pachomiusvita, die Dionysius Exiguus übertragen hat, mag wertvoll gewesen sein (so Fr. Halkin, *S. Pachomii Vitae Graecae* [1932] *Introduction* S. 95, hier auch Literaturangaben zur Frage). Es kann aber m. E. nicht entschieden werden, ob der Ausdruck *habitu monachi consecrare* auf Kosten der griech. Rezension zu setzen ist u. noch dem 4. Jh. angehört, wie O. anzunehmen geneigt ist (*Mönchskl.* 8 Anm. 24), oder erst die Auffassung des Dionysius im 6. Jh. verrät. Tatsache ist jedenfalls, daß die erhaltenen *Vitae Graecae s. Pachomii* jenen Ausdruck nicht haben, sondern einfach *ἐνδύειν τὸ σχῆμα τῶν μοναχῶν* lesen (*Vita prima* c. 6, Halkin 5 Z. 4 f.; *Vita altera* c. 8, Halkin 174 Z. 9 f.), derselbe Terminus übrigens, der in der *Regula Pachomii* begegnet, siehe *Mönchskl.* 12. Aber selbst wenn der Gedanke, daß man durch die Annahme des Mönchskleides geweiht wird, in der Pachomiusvita vielleicht noch nicht direkt ausgesprochen ist, so begegnet in ihr doch schon die Vorstellung, daß die Profeß auf das Mönchtum

eine Taufe, eine Besiegelung mit dem Pneuma sei (s. die Stelle bei O., *Symb.* 72 Anm. 62, jetzt *Vita prima* c. 140, Halkin 88 Z. 9—11), eine Idee, die wie die der Salbung O., z. T. im Anschluß an O. Casel, *Die Mönchsweihe* (Jb. 5 S. 1 ff.) auch in ihrem rituellen Ausdruck durch Handauflegung u. Bezeichnung mit dem Kreuz weiter verfolgt (*Symb.* 68 ff. und Nachtrag auf S. 187). Was die Idee der Besiegelung angeht, so hebe ich die von O., *Mönchskl.* 82, *Symb.* 143 Anm. 147 gebrachte Briefstelle aus Isidor v. Pelusium (PG 78, 365 C) eigens hervor und weise auch auf die symbol. Darstellung des myst. Mönchstodes in einem nestorian. Mönchsweihritus hin (*Symb.* 6). — Soweit ich sehe, findet sich für die Geschichte der Mönchsweihe über das hinaus, was Casel Jb. 5, 1 ff. gebracht hat, nichts Neues. Ich verspreche mir auch von der (*Symb.* 120) als notwendig hingestellten Untersuchung über den Sprachgebrauch von *consecrare* für die Zeit vom Ende des 3.—6. Jh. keine wesentlich neuen Ergebnisse für die Erforschung der Idee der Mönchsweihe. — Man hätte die Untersuchungen über das Mönchskleid m. E. nicht auf 2 Bücher verteilen sollen; von diesen halte ich den Abschnitt im 2. Buch, der die *relig. Wertung des Mönchskleides* behandelt, für den am besten gelungenen. Eine größere Straffheit u. noch bessere Durcharbeitung hätte die Lektüre der beiden Werke bedeutend erleichtert. Doch auf jeden Fall bewahrheitet sich der Satz: „Wer vieles bringt, wird jedem etwas bringen“. Auf einige Unebenheiten oder Irrtümer möchte ich noch hinweisen. Öfters, z. B. *Mönchskl.* 83, *Symb.* 145 Anm. 156, müßte die Quelle u. nicht ganz späte Literatur angegeben sein. — Was *Mönchskl.* 83 über die Kukulle als Kukullenmantel bei Benedikt steht, ist nicht recht im Einklang mit der Bemerkung 153, daß die Kukulle damals eher ein kleines Mäntelchen mit Kapuze gewesen sei. — Die oft (z. B. *Mönchskl.* 166, *Symb.* 80) zitierte Schrift *De lapsu virginis* stammt nicht von Ambrosius. — *Mönchskl.* 95 Z. 11 muß es heißen „eines andern (zweiten) Lebetons“; ebd. Z. 13 dürfte statt „der Vf. der Vita S. Pachomii“ eher „Dionysius Exiguus, der Übersetzer einer Vita Pach.“, das Richtige treffen. — *Mönchskl.* 106 findet O. in der *Epist. Ammonis* § 13 das Pallium erwähnt; der griech. Text (jetzt bei Halkin c. 21 S. 110, 20) liest aber *μηλωτή*. — S. 215 oben: „Ebenso bestand bei den ägyptischen Mönchen die Sitte, . . .“ Als ob die unmittelbar vorher erwähnten pachomian. Mönche keine ägypt. Mönche gewesen wären! Der S. 215 oben genannte (ägypt.) Mönch Jonas heißt übrigens bei O. selbst S. 232 „der pachomian. Mönch Jonas in der Thebais“. — S. 223 oben: Zur Stelle aus den *Vitae Patrum* ist zu bemerken: Nicht jedes Pallium war ein Philosophenmantel. — *Symb.* 3: Hier wird nach Martène aus dem *Ordinarium Cassinense*, das (auch nach Vf.) unter Abt Oderisius († 1105) aufgezeichnet ist, u. zw. aus dem in ihm enthaltenen *Ordo ad monachos faciendum*, eine beim Ausziehen des Weltgewandes zu sprechende Formel als die des — Johannes Cassianus zitiert u. dazu bemerkt: „Da Joh. Cassianus sich seine monastischen Anschauungen im wesentlichen bei den Mönchen der Ostkirche holt, so dürfte auch der Ursprung dieser Formel dort zu suchen sein.“ Damit aber, daß hier Cassino mit Cassianus verwechselt wird, nicht genug — S. 18 bezeichnet O. das gleiche *Ordinarium Cassinense*, aus dem er dort nach demselben *Ordo ad monachos faciendum* die das Anlegen des Mönchsgewandes begleitende Formel bringt, als „ältestes *Ordinarium Cassinense*, das vielleicht schon im 7. Jh. vorlag“, ohne einen Grund für diese absolut willkürliche Frühdatierung anzugeben. Was den *Ordo ad m. fac.* selbst angeht, so reicht er in der vorlieg. Form nicht über das 11. Jh. zurück; denn er weist die bekannten 4 *benedictionis collectae* des kluniazens. Mönchsweihtyps auf. Über die Hs. des „*Ordinarium Cassinense*“, das als Brevier des Abtes Oderisius, geschrieben zwischen 1099 u. 1105, zu gelten hat, jetzt Paris, Bibl. Mazarine ms. 364, siehe V. Leroquais, *Les Bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France* T. II (1934) 400, wo die Literatur verzeichnet ist. Der *Ordo ad m. fac.* steht fol. 232v—36v. — S. 16 Anm. 53 u. ö.: Man sollte nicht den *Commentarius*

in *Cantica Canticorum e scriptis s. Ambrosii collectus* zitieren, sondern nur die Ambrosiusschriften selbst. — S. 21 Absatz 2: Man erwartet zu dem Satz: „So war es bei den ägyptischen Mönchen“ wenigstens einen Rückverweis auf den § *Das weiße Kleid* (Mönchskl. 69—71). Daß das Mönchskleid zur Erinnerung an das weiße Taufkleid weiß war, ist nirgends ausgesprochen, wird von O. (*Symb.* 33 ff.) auch nicht behauptet. — S. 34 Anm. 6: Die Predigt *Εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεα* ist nicht von Hippolyt. — S. 37 oben: Im Titel der Schrift des Rabanus Maurus *De institutione clericorum* ist *institutio* nicht mit „Einrichtung“, sondern mit „Bildung“ zu übersetzen. — S. 39 Mitte (vgl. auch S. 75): Hier wäre man für Angabe der uns erhaltenen „Berichte über eine wirkliche Feier des hl. Opfers u. der Eucharistie, die von Nicht-Priestern gefeiert wurden“, sehr dankbar. — S. 48: Ein Grund für die hier ausgesprochene Behauptung, daß Bestandteile des *Euchologium Graecorum* teilweise in das 5., vielleicht schon in das 4. Jh. zurückreichen, wird erst S. 95 angegeben, kann aber höchstens für das *Officium magni et angelici habitus* gelten, wie das auch S. 108 Anm. 8 ausgeführt wird. — S. 69 f. bringt O. den Mönchsweihschanon aus dem sog. Pönitentiale des Erzb. Theodor v. Canterbury († 698), merkt S. 71 aber nicht, daß die aus dem Engelberger Pontificale (12. Jh.) angeführte Bestimmung nichts anderes ist als eben jener Mönchsweihschanon Theodors, der für die *Ordinatio monachi* des deutsch-röm. Pontificale des 10./11. Jh. maßgebend war. Die *Ordinatio monachi* im Engelberger Pontificale stellt lediglich eine Weiterbildung des *Ordo ad faciendum monachum* jenes deutsch-röm., aus Mainz stammenden Pontificale dar. — S. 79 oben: Die Schwester des hl. Ambrosius heißt Marcellina. — S. 75—81 (101): Die Mönchskukulle (im alten Sinn des Wortes *cucullus*) hat doch mit dem Schleier, dem Symbol der Gottvermählung, nichts zu tun! Die Ausführungen über den Schleier der Jungfrauen u. Witwen (S. 75—80) gehören, so schön die hier gebrachten Väterstellen sind, m. E. in einen über die Symbolik der Kukulle handelnden Abschnitt nicht hinein. — S. 81 (s. auch 102 f.): Die hier P. Bonifatius IV. (608—15) zugeschriebene Stelle (Jaffé I<sup>2</sup> Nr. 1996) ist längst als Fälschung des 11. Jh. erkannt, wenn auch der Beweis, daß Erzb. Lanfrank von Canterbury ihr Fälscher ist, als unbegründet abzulehnen ist; s. H. Boehmer, *Die Fälschungen Erzb. Lanfranks von Canterbury* (Stud. zur Gesch. der Theol. u. d. Kirche VIII 1 [1902]) 61—81, A. J. Macdonald, *Lanfranc, A study of his life, work and writing* (1926) 294—96; ders., *Journal of Theol. Stud.* 32 (1931) 53 f.; Z. N. Brooke, *The English Church and the Papacy from the conquest to the reign of John* (1931) 63 Anm. 1. — S. 85 unten: O. übersetzt bei Cassian, *Instituta* I 11: *secundo cognoscat (Christi miles) etiam in ipso habitu cinguli inesse non parvum quod a se expetitur sacramentum* „sacramentum“ zu Unrecht mit „Weihekraft“; denn daß mit *sacr.* hier lediglich „sinnbildliche Bedeutung“ gemeint ist, erhellt aus der von Cassian selbst gegebenen Begründung: *accinctio enim lumborum . . . significat eum mortificationem circumferre membrorum*; vgl. auch die alte Kapitellüberschrift von c. XI: *De cingulo spiritali et sacramento ipsius* (CSEL 17 S. 7). — S. 93 oben: Bei der Hs. der Bibl. Corbeiensis handelt es sich wohl um Corbie in Frankreich, nicht um (Neu-)Corvey. — S. 109 oben: Bei Hieronymus, *Epist.* 130, 2: *Scio quod . . . flammeum virginale sanctum operuerit caput* gehört *sanctum* zu *caput* und nicht zu *flammeum*. — S. 122 Mitte (ebenso 43): In der Stelle aus der *Vita s. Euphrasiae virginis* 10 (PL 73, 628 D) ist *pro arrhis* „als Brautgabe“ zu übersetzen und nicht „statt der Ringe“. — S. 145 Mitte: Statt Victor v. Utica, *Historia Vandalicae persecutionis* muß es heute heißen: V. v. Vita, *Historia persecutionis Africanae provinciae*. — Zum Schluß sei ein bulgarisch geschrieb. Aufsatz angezeigt: Iv. Goschev, *Die Mönchsgewänder im alten Bulgarien, nach byzantinisch-bulgarischen Quellen des 9.—11. Jh.* (in den zu Sofia erscheinenden „Mitteilungen des ethnograph. Volksmuseums“ 10/11 [1932] 1—32).



Alf. M. Zimmermann OSB, *Kalendarium Benedictinum. Die Heiligen und Seligen des Benediktinerordens und seiner Zweige*. Bd. 1 u. 2 (Metten 1933 u. 1934). Von dem auf 3 Bände berechneten *Kal. Ben.* liegen nun 2 Bände vor (Januar bis August), u. es darf bereits gesagt werden, daß es sich hierbei um ein hagiographisches Werk ersten Ranges handelt u. wir hierin das erste wissenschaftlich zuverlässige Martyrologium OSB besitzen. Nach 2 mustergültigen Untersuchungen über die bisherigen Martyrologien des ben. Mönchtums u. seiner Zweige u. über die Ausbreitung der *Regula Benedicti* in den ersten Jh. folgt das *Kal.* Aufgenommen sind nur Heilige u. Selige, bei denen ein Kult nachweisbar ist u. die nach der Regel St. Benedikts gelebt haben. Die einzelnen Heiligen, jeweils an ihrem Todes- oder Festtag angeführt, sind so behandelt, daß zuerst ein Lesetext mit der biograph. Skizze gegeben wird, auf die dann Anm. folgen, in denen die Quellen, die Bibliographie, Chronologie u. Kultgeschichte behandelt sind mit Notizen über die Reliquien u. die Ikonographie. All dies ist ausgiebig, zuverlässig u. sachkundig dargeboten, oft unter Preisgabe sog. alter Überlieferung. Die Lesetexte sind sehr unterschiedlich, manche enthalten nur Namen u. Zeit des Hl., andere bieten ein gutes Lebens- u. Charakterbild. Hier wäre eine größere Einheitlichkeit zu wünschen u. auch eine bessere sprachliche Darbietung. Jedoch übersieht man gerne solche Unebenheiten bei der Fülle des gebotenen Materials u. der großen wissenschaftlichen Leistung, die dem Werk einen dauernden Platz in der Bibliothek der Liturgikunde sichern.

St. H. [252]

W. S. Porter, *Early Spanish Monasticism* (Laudate 10 [1932] 2—15; 66—79; 156—67; 11 [1933] 199—207). Nach den Regeln der hl. Leander, Isidor von Sevilla u. Fructuosus. Mehrfach werden liturg. Dinge berührt, bes. im 4. Teil, der dem monast. Officium gewidmet ist (S. 199—207). In K. 18 der *Reg. monachorum* des hl. Isidor: *De excommunicatione* verweilt der Vf. (S. 77 f.) bei folgender Stelle: . . . *peracto paenitentiae tempore, vocatus is qui excommunicatus est, solvet statim cingulum, humique extra chorum prostratus iacebit, agens paenitentiam* (PL 83, 83 c). Die Geste „*solvere cingulum*“, von der hier die Rede ist, „stellt eine Isidor eigene Besonderheit dar u. muß dem Zeremoniell der Degradierung beim Militär entnommen sein“, sagt P. u. verweist, um es zu beweisen, auf die *Hist. rebellionis Pauli adv. Wambam, Gothorum regem* des Julian v. Toledo c. 25 (PL 96, 790). Doch ist die Geste, den Gürtel zu lockern oder abzuwerfen, für den Mönch eine sehr alte Übung der Demut oder der Genugtuung u. nicht Isidor eigentümlich. Man findet sie wieder in den Regeln des Fructuosus v. Braga: *ille prostratus humo, cingulo simul operatorioque abiecto poscet veniam* (*Reg. monachorum* 14, *De excommunicatis*: PL 87, 1106); *postmodum ecclesiam ingrediatur, et cingulum in manibus gestans, abbatibus vel fratrum pedibus cum lacrymis provolvatur* (*Reg. communis* 14, ebd. 1122). P. selbst hat auf letztere Stelle hingewiesen (S. 163). Aber um das hohe Alter dieses *solvere cingulum* in den Klöstern zu beweisen, kann man bis zum hl. Pachomius hinaufgehen: *Haec sunt praecepta uitalia nobis a maioribus tradita. Si acciderit ut psallendi tempore, uel orandi aut in medio lectionis, aliquis loquatur aut rideat, ilico soluet cingulum, et, inclinata ceruice manibusque ad inferiora depressis, stabit ante altare et a principe monasterii increpabitur* (*Praecepta*, 8, ed. A. Boon [1932] 15; s. Jb. 11 Nr. 274).

L. G. [253]

A. Wilmart OSB, *Un débat sur la profession monastique au XII<sup>e</sup> siècle* (Rev. Bén. 44 [1932] 21 ff., bes. 30 ff.). Weist den *Tractatus de professionibus monachorum*, der von E. Martène, *De antiquis ecclesiae ritibus* lib. II cap. II (Bassano t. II 168—77) gedruckt u. wegen der sich in ihm findenden starken Betonung des Mönchweihgedankens in den letzten Jahren wieder aus der Vergessenheit gezogen worden ist (s. Abt R. Molitor OSB, *Von der Mönchsweihe in der lat. Kirche*; Theol. u. Gl. 16 [1924] 604 f.; O. Casel OSB, *Die Mönchsweihe*; Jb. 5 [1925] 46 u. 42 Anm. 137; vgl. auch L. Hanser OSB, *Von der Mönchsweihe in der lat. Kirche*; Stud. u. Mitteil. z. Gesch. d. Benedikt.-Ordens 43 [1925] 54), als Werk eines dem 12. Jh. angehörenden,

unbekannten Mönchs des Klosters Bec in der Normandie nach. Von den Hauptpartien dieses Traktats, der mit andern Arbeiten des genannten Mönchs im Paris. Lat. 2342 erhalten ist, schenkt uns W. eine sorgfältige Neuausgabe (S. 34—8) u. teilt wertvolle Beobachtungen zum Problem der Mönchsweihe mit. Im Zusammenhang mit dem *scrutinium* vor der *benedictio monachi*, das der Traktat, offenbar aus dem Rituale von Bec, im Wortlaut bringt (S. 37), glaubt W. mit hoher Wahrscheinlichkeit zeigen zu können, daß dies *scrutinium* wie überhaupt der Ausbau des bened. Profeßritus zu einer den *Ordines* angeglichenen Weiheiliturgie auf die liturg. Bewegung des 10. Jh. u. insbes. auf den Einfluß des von M. Andrieu in seiner Verbreitung und Bedeutung erkannten röm.-deutschen Pontifikale des ausgeh. 10. Jh. zurückzuführen ist, das von Mainz aus unter den Fittichen der ottonischen Kaiserpolitik seinen Siegeslauf in weite Teile Europas angetreten hat. [254]

Martini de Leibniz, *Trialogi ascetici* ed. C. J. Jellouschek (Scripta monastica Abbatiae Prataleensis 13; Praglia 1932). Diese Ausgabe asket. Schriften des Wiener Schottenabtes M. v. L. († 1464), eines der großen Führer der benediktin. Reform im 15. Jh., bringt einige wichtige Quellenschriften zur Frömmigkeitsgeschichte jener Zeit, die klar erkennen lassen, daß die damaligen Benediktiner die Hauptförderer der *devotio moderna* waren. Nach einer Einleitung über Leben u. Schriften des Abtes M. folgen die Werke: 2 *trialogi* zwischen Versuchung, Sinnlichkeit u. Vernunft bzw. zwischen Gedächtnis, Wille u. Vernunft über das christl. Leben u. die Dankbarkeit gegen die Wohltaten Gottes, eine Visitationsansprache, ein kurzes Zeremoniale u. 2 kleine Schriften über die Buße u. die Messe. Bezeichnend ist für alle Schriften die Hochschätzung der Betrachtung, das Hervortreten der individuellen Seelenbehandlung unter Berücksichtigung aller möglichen Skrupel u. das geringe Verständnis für das liturg. Element im Mönchsleben. Erschütternd ist geradezu die kleine Abhandlung über die Messe; es sind 6 Antworten auf die Fragen eines Skrupulanten über Applikation, Früchte, Art der Anhörung usw. [255]

St. H. [255]

P. Volk OSB, *Die Statuten der Straßburger Benediktiner-Kongregation vom Jahre 1624* (Archiv für elsäss. Kirchengesch. 8 [1933] 317—70). V. bietet eine vorzügliche Ausgabe der Statuten einer jener auf Anregung des Trienter Konzils entstandenen Benediktiner-Kongregationen. Der Statuten-Entwurf u. wohl auch die Statuten selbst sind bes. den Deklarationen der Cassinesischen Kongregation z. T. wörtlich entnommen, während die Statuten der Bursfelder Kongregation unerwähnt bleiben. Aufschlußreich für den monastisch-liturg. Brauch jener Zeit sind die Statuten dort, wo sie liturg. Bestimmungen der Benediktinerregel kommentieren, z. B. S. 325 f., 341, 343 ff., 355 ff., 360 ff., 368 ff. Wenn V. uns das Zeremoniale dieser Kongregation, auf das öfters in den Statuten (z. B. bei der Aufnahmeordnung der Novizen S. 356 und bei der Abtwahl S. 360) hingewiesen wird, in einer ebenso guten Ausgabe schenkt, dann wird man durch Vergleichung mit Quellen derselben Art noch klarer sehen, was von monast. Liturgie in dieser Kongregation wirklich neu gewesen und nicht nur übernommen worden ist. [256]

## Die Liturgie des Abendlandes vom 4.—15. Jahrhundert.

### A.

#### Entwicklung der abendländischen Liturgie bis zum Jahre 1000 (Texte und Riten).

Von Theodor Klauser.

Aus dem *Dict. d'archéologie chrétienne et de lit.* seien folgende Artikel der Lieferungen des J. 1933 herausgehoben. Von H. Leclercq stammen: Metz (IX, 1,

790—885). Unter § XVII ist die vom Ref. entdeckte u. publizierte Stationsordnung von Metz nach dem vorläufigen Abdruck des *Annuaire*, statt nach den Eph. lit. mitgeteilt; die Worte *Vincentium martyrum* in nr. 2 gehören an das Ende von nr. 3. Die Arbeit von Andrieu, *Règlement d'Angilramne de Metz* (Rev. d. sc. rel. 10 [1930] 349—369) ist übersehen. § XXIV (*Manuscripts liturgiques*) beschränkt sich auf die Wiedergabe dessen, was man bei Weber, Kraus, im Metzger Katalog von 1879 usw. findet. Inzwischen ist übrigens der Nachtrag zum Katalog (*Cat. gén. des bibl. publ. de France*, Dép. 48 [1933] 361 ff.) erschienen, der vor allem auch die Sammlung Salis berücksichtigt. — Michel, *Culte de Saint* (XI 1, 903—907). — *Micrologue* (XI 1, 908—912). — Von F. Cabrol sind verfaßt: *Missel* (XI 2, 1431—1468) und *Missel, Romain* (XI 2, 1468—1494). Nicht befriedigt hat mich hier die Darstellung der Entwicklung des röm. Kalenders Sp. 1470 f. Zu sagen, daß die Zeit vom 6. bis 7. Jh. das „goldene Zeitalter“ der röm. Liturgie war u. ihr Höhepunkt in der Zeit Gregors lag (Sp. 1477), scheint mir bei unserem heutigen Wissen etwas voreilig. [257]

Aus dem 1933 erschienenen 5. Bande des *Lexikons für Theologie und Kirche* seien hervorgehoben die Artikel von A. Manser, *Homiliar* (128 f.). Der Begriff des H. im engsten Sinne wird, für den Unkundigen kaum verständlich, so bestimmt: „Homiliensammlung zum Gebrauch in der Mette zur Erklärung der Evangelienperikopen“. Zum H. Karls d. Gr. wäre außer Wiegand zu nennen Morin, Rev. Bén. 15 [1898] 400—03; zum alkuinischen Homiliar Morin, *Études* usw. (1913) 60. — *Hymnar, Hymnen, Hymnendichter, Hymnodie* (220—232). Sämtlich ausgezeichnet. Für die Literaturübersicht käme noch in Frage Kroll bei Hennecke<sup>2</sup> 596—601. — Von L. Eisenhofer stammen die Artikel: *Kalender, christlicher* (754—756). Hier wird leider außer der Entstehung nur die formale Entwicklung des Kalenders skizziert; man hätte über die inhaltliche Entwicklung wenigstens des für die abendländ. Welt entscheidenden stadtröm. Kirchenkalenders einige Fingerzeige erwartet. — *Kanon der hl. Messe* (780 f.). In der Literatur ist die grundlegende Untersuchung von Bishop, *Liturg. Hist.* 77—115 übersehen. Auch der Arbeiten von Lietzmann u. Hamm hätte gedacht werden müssen. Ebenso der Tatsache, daß Baumstark den latein. Kanon als Übers. aus dem Griech. erwies. — *Karwoche* (858 f.). Die Behauptung, daß die Protestanten dem Karfreitag im Gegensatz zu den Katholiken einen „freudigen Festcharakter“ gäben, dürfte unrichtig sein. In manchen Landeskirchen ist der Karfreitag zugleich Buß- u. Betttag (RGG III<sup>2</sup> 626). — Von R. Hindringer stammen: *Kirchenjahr* (1006 f.). Der Ausdruck *circulus anni* ist mindestens schon um 630 nachweisbar; ein *annuus circulus* mit Pascha tritt schon bei Tertullian, *de iei.* 14 auf. Neben der Häufung von histor. Tatsachen ist die ideelle Wertung des Kirchenjahres zu kurz gekommen, auch in den Literaturangaben, bei denen man vor allem die bisher besten Bearbeitungen des Themas, die von S. Stricker, vermißt. — *Kirchweihe* (1053—1056). In § 4 vermisste ich einen deutlichen Hinweis darauf, daß der Kirchweihritus, von der stadtröm. Reliquiendeposition abgesehen, im wesentl. ein Werk der gall. u. der fränkisch-deutschen Kirche ist. Unter § 5 wäre etwa noch zu erwähnen gewesen, daß mehrere Feste (z. B. Petri Kettenfeier, Michael) aus Kirchweihfeiern hervorgegangen sind. [258]

G. Ellard SJ, *Ordination Anointings in the Western Church before 1000 A.D.* (Monographs of the Mediaeval Academy of America 8. Cambridge Mass. 1933). Vf., jetzt Professor für Liturgik an der St. Louis Univ. School of Divinity, erwarb auf Grund dieser, vor allem von P. Lehmann geförderten Arbeit 1930 in München den philosoph. Doktorgrad. Die Untersuchung behandelt in 8 Abschnitten Entstehen, geograph. Verbreitung u. rituelle Entwicklung der Salbung in der Bischofs-, Priester- u. Diakonatsweihe bis zu der endgültigen Festigung des bis heute gültigen röm. Rituals. Aus dem von E. einleitend gegebenen Überblick über die ältere Forschung sei folgendes festgehalten: nach Ménard ist die Ordinationssalbung in patrist.

Zeit in Ost u. West üblich; nach J. Morin wurde sie, im Osten unbekannt, in Gallien aufgebracht u. in Rom unter Leo I. (Bischofsweihe) bzw. nach Nikolaus I. (Priesterweihe) übernommen; nach Tixeront, de Puniet usw. gibt es für Gallien kein Zeugnis vor dem 8. Jh., während die röm. noch jünger sind; nach Andrieu ist die Ordinationss. in Rom im frühen 10. Jh. eingeführt worden (Jb. 10 Nr. 79); nach Duchesne, Warren, Eichmann usw. war die Salbung der Hände bei der Bischofs-, Priester- u. Diakonatsweihe schon Mitte des 6. Jh. in der kelt. Kirche Britanniens üblich (6—9). — Die eigenen Ergebnisse E.s sind, nach den Kap. geordnet, folgende: I. Das für die frühe Übung der Ordinationss. in der kelt. Kirche verwendete einzige Zeugnis (Gildas, *De exc. et conq. Brit.* 106) ist nicht beweiskräftig. Wenn Gildas hier sagt: *Recurrere tandem aliquando usque ad lectiones illas, quae ad hoc non solum ut recitentur, sed etiam ad stipulentur benedictioni, qua initiantur sacerdotum uel ministrorum manus eosque perpetuo doceant... ex omni paene sanctorum scripturarum textu merito excerptae sunt, necessario duximus* — so bedient er sich nur einer bibl. Wendung, die Lev. 16, 32 entnommen ist: *expiabit autem sacerdos qui unctus fuerit et cuius manus initiatae sunt, ut sacerdotio fungatur pro patre suo*. II. Die Weihes. findet sich, und zwar als Hands. des Presbyterandus mit den Formeln *Consecrentur* u. *Ungantur*, zuerst in westgot. Gebiet, nämlich in dem zwischen 700 u. 730 in Poitiers entstandenen *Missale Francorum*; die S. mit den beiden Formeln bildet hier den Abschluß eines Formulars, das sich aus 3, schon im Leonianum bezeugenden röm. u. 2 weiteren, offenbar gall. Gebeten zusammensetzt. III. Vielleicht von Karl Martell als Beute mitgebracht, kommt das *Miss. Franc.* bzw. eine verwandte Vorlage in den Norden u. beeinflußt hier die gelas. Meßbücher vom Schlage des Reg. 316; hier findet sich nämlich (Wilson 148) die Hands. mit der Formel *Consecrentur* u. zw. am Schlusse der Subdiakonatsweihe u. vor der Messe in *natale consecrationis diaconi*. Im *Gelas. saec. VIII* wird das Gebet *Consecrentur* für die Hands. des Presbyterandus beibehalten, die im *Miss. Franc.* vorgesehene 2. Salbungsformel *Ungantur* aber für die um diese Zeit aufkommende Hands. der Bischofsweihe verwendet. Daß spätestens um 770 auch die Haupts. des Bischofskandidaten wenigstens in Cambrai geübt wird, verrät sich in der Tatsache, daß im Gellonense das Weihegebet *Deus honorum* vor den (ursprünglich bildlich gemeinten) Wendungen vom *unguentum* neu anhebt. Die Einführung der S. in die Bischofsweihe fällt also zeitlich ungefähr zusammen mit dem Aufkommen der Königss. (751); auf welcher Seite die Priorität liegt, ist vorerst nicht auszumachen. IV. Die von Karl d. Gr. ausgesprochene Verpflichtung der fränk. Kirche auf das gregor. Sakramentar läßt die S. aus der fränk. Weihepraxis vorerst verschwinden. Doch beginnt noch vor 813 die Reaktion sich zu regen: 6 von 14 untersuchten Hss. aus der Zeit vor 850 (Herkunftsorte: St-Denis, Amiens, Cambrai, Metz, Mainz) sehen schon wieder eine S. für die Bischofsweihe vor, u. zw. ausschließlich die (durch Kreuze angedeutete) *unctio capitis* innerhalb des Weihegebetes *Deus honorum*; 2 von 14 Hss. (die eine aus Regensburg; die andere, besonders ausführliche, aus St-Denis) kennen eine Hands. für die Priesterweihe. Ausgangspunkt der Gegenbewegung ist der damals got. Hof (Ludwig d. Fr. war im got. Aquitanien aufgewachsen, seine wichtigsten Ratgeber stammten daher), Vorkämpfer der Reaktion der wissenschaftliche Vertrauensmann des Hofes Amalar. V. Zwischen 850 u. 900 bringen im Ritual der Bischofsweihe 4 von 8 liturg. Hss. die Haupts. (Herkunftsorte: Senlis, St-Denis, Arles, Rheinau; für Sens-Reims außerdem das Zeugnis in Hincmars Brief an Adventitius); 3 kennen weder Haupt- noch Hands. (das angebliche Zeugnis für die Hands. in Hincmars Brief an Karl d. Kahlen ist anders zu deuten); 1 Hs. (aus Konstanz) überrascht dadurch, daß sie nur die Hands. bringt, also noch auf dem Stand des *Gelas. s. VIII* steht; wichtig für die weitere Verbreitung der Haupts. ist, daß sie in den Dekretalen des Ps.-Isidor vorausgesetzt wird. Die



Hands. der Priester ist in dieser Zeit schon in 5 von 9 untersuchten Hss. vertreten; von diesen 5 stammen 2 aus Cambrai und Senlis, 3 aus Konstanz, Basel u. Rheinau. VI. Zwischen 900 u. 950 findet man die Hands. des Priesters auch in St-Amand, Tours u. Corbie, die des Bischofs in Le Mans u. Arles. Die Haupts. des Bischofs wird außer durch die Kreuze nun auch gerne durch eine entsprechende Rubrik angemerkt. In derselben Zeit trifft man die S. schon auf italien. Boden, nämlich die Haupts. des Bischofs in Bobbio u. Mailand, die Hands. des Bischofs in Rom (Brit. Mus., Add. 15222), die Hands. des Priesters in Mailand, Nonantola (Metropolitanbezirk Ravenna), Rom (Add. 15222). Die Einführung des Ritus in Rom geht wahrscheinlich auf den aus Ravenna gebürtigen Johannes X. zurück, nicht dagegen auf Formosus, auf den Saltet (*Les réordinations* [1907] 139), verführt durch die häufige Wendung *sacra unctio* (= *sacerdotium*) bei Auxilius, geschlossen hatte. VII. In der 2. Hälfte des 10. Jh. findet sich in einer Gruppe von Pontificalien aus England u. der Normandie (Winchester, Canterbury, Rouen) eine Erweiterung der Weihes.: gesalbt werden die Hände beim Diakon, Presbyter u. Bischof sowie das Haupt bei Presbytern u. Bischof, beim letzteren sogar 2mal. Der Einfluß dieses englisch-normann. Rituals, das sich im Norden Jahrhunderte behauptete, ist auch in Arras, Corbie, ja sogar in Cahors fühlbar; vielleicht hat Dunstons Exil auf dem Blandinienberge bei Gent (955/7) die Ausbreitung des engl. Rituals in Frankreich bewirkt. Im übrigen herrscht in Frankreich zwischen 950 u. 1000 große Mannigfaltigkeit; auch Einflüsse eines in Deutschland neu gebildeten Rituals machen sich bemerkbar. Allgemein gebräuchlich ist nur die Hands. des Priesters. VIII. In Deutschland taucht, nicht vor 983, ein Ordinale auf, das für den Priester die Hands., für den Bischof die Haupt-, Hand- u. Daumens. vorsieht. Es findet sich zwischen 983 u. 1000 in Mainz, u. zw. hier im Rahmen einer bedeutsamen, dem Ursprung nach wahrscheinlich nicht deutschen Sammlung, dem *Ordo Romanus Antiquus* oder *Pontificale Romano-Germanicum*. Dieses Ordinale ist schon vorher, nämlich zwischen 950 u. 965, in Rom u. bald danach auch in Benevent gebraucht worden; es ist in Rom um die Mitte des Jh. entstanden. Daß die Römer, welche die S. erst um 928 überhaupt in ihr Weiheritual aufgenommen hatten, sie so rasch weiter ausbauten, lag am Gesetz der „emulation“. Durch Willigis v. Mainz ist zwischen 996 u. 1002 der Mainzer Text des *Ordo Rom. Ant.* u. damit auch seine Fassung des Ordinale in Rom u. im übrigen Italien verbreitet worden. — Soweit E. Er hat sich die Arbeit nicht leicht gemacht. Über 250 Hss. wurden verwertet, von denen Vf. einen guten Teil persönlich, den anderen durch Ordensgenossen u. Freunde geprüft hat. Die wichtigsten Hss.-Stellen werden auf 6 guten Tafeln in Abb. vorgelegt. Auf die genaue Datierung dieser Hss. ist mit Recht viel Mühe verwandt worden. Da bei den bedeutsameren Hss. das Urteil von Autoritäten, wie P. Lehmann, E. A. Lowe, L. Schiaparelli u. A. Wilmart eingeholt wurde, wird man den Ansätzen E.s sorgfältige Beachtung schenken müssen. Das Buch liest sich geradezu spannend; denn E. verfügt über einen bildhaften u. lebendigen, wenn auch manchmal etwas blumigen Stil. Er versteht es, den oft unbedeutenden rituellen Wandlungen durch packende Zeichnung der geschichtl. Situation das rechte Relief zu geben. Bedauerlich ist, daß das Buch ungewöhnlich viel Druckfehler enthält; bedauerlicher, daß Vf. häufig vergißt, die Seitenzahlen der benutzten Ausgaben anzugeben (z. B. 14 f., 21, 25, 88<sup>2</sup>), daß er den Wortlaut der benutzten Hss. manchmal gar nicht zitiert oder ihn zu sehr beschneidet u. daß an manchen Stellen die den Textbefund knapp veranschaulichenden Übersichtstafeln fehlen (z. B. zu 30 ff. eine Übersicht über das *Gelas. s. VIII*); am schlimmsten, daß die seit 1930 erschienene Literatur nicht mehr verwertet ist. Daß dies letzte Versäumnis dem Buche geschadet hat, wird die folgende Sammlung kritischer Bemerkungen zu den Einzelheiten zeigen. — Den Beweis, daß zu Gildas' Zeiten die Hands. im Weiheritual der kelt.-brit. Kirche nicht bekannt war (9 ff.), halte ich nicht für erbracht. Denn trotz E.s Bestreitung scheint

mir Gild. 21 doch eine S. der brit. Könige vorauszusetzen: *Ungebanantur reges non per Deum, sed qui ceteris crudeliores exstarent, et paulo post ab unctoribus (!) non pro veri examinatione trucidabantur, aliis electis trucioribus*; daß Cummenaeus, V. Columbae 5, bei der Schilderung der Krönung Aidans (*imponensque manus super caput eius ordinans benedixit*) die S. nicht erwähnt, beweist natürlich nichts dagegen. Daß aber die Könige gesalbt wurden, die Bischöfe u. Priester nicht, ist innerlich wenig wahrscheinlich. Außerdem: wie merkwürdig, daß plötzlich gerade auf südenl. Boden einer der ausgebildetsten S.-riten auftaucht (oben VII), welche die Geschichte überhaupt kennt! E. hat diese Erscheinung nicht zu erklären versucht; der Grund könnte, dünkt mich, eben in der Tatsache liegen, daß der S.-brauch auf brit.-kelt. Boden eine viel längere Entwicklung durchgemacht hat als irgendwo anders. Zu beachten ist, daß eines der von E. behandelten Pontifikalien aus Cornwall stammt (vgl. Nr. 285). — Wenn E. das Aufkommen der S. mit den Westgoten verknüpft, so ist das sicher ein Irrtum. E. muß S. 16<sup>o</sup> selbst zugeben, daß in allen sonst bekannten westgot. Texten u. Nachrichten eine S. nicht bezeugt ist. Daß das *Miss. Franc.*, der nach E. erste Zeuge für die Weihes., nicht nach Poitiers gehört und darum auch nichts mit den Westgoten zu tun hat, wie Vf. mit G. Morin, bzw. über M. hinausgehend, annimmt, sondern paläographisch nach Nordfrankreich, inhaltlich auf einen angelsächs.-ir. Kreis weist, haben schon Bishop (*Liturgica hist.* 94), Wilmart (Rev. Bén. 28 [1911] 376), Siffrin (Eph. lit. 47 [1933] 222) u. Mohlberg (ebd. 48 [1934] 275) hervorgehoben. — S. 17 f. spricht E. von dem Eindringen der röm. Liturgie in Gallien; den ältesten greifbaren Beleg für die Verwertung des gelas. Sakramentars oder doch einer diesem nahestehenden Formelsammlung findet er, gestützt auf einen 1913 geschriebenen Aufsatz von G. Morin, in der Tatsache, daß in dem um 495 von einem Marseiller Priester namens Vincentius verfaßten pseudorufinischen Psalmenkommentar eine gelas. Formel vorkommt. Hier ist E. entgangen, daß M. seine These noch im gleichen Bande der Rev. Bén. (30 [1913] 458) widerrufen hat. Der Kommentar ist von A. Wilmart inzwischen als Werk eines provenzalischen Abtes aus dem beginnenden 12. Jh. erkannt worden (ebd. 31 [1919] 258—70). — S. 21 untersucht E. die Herkunft der Formel *Ungantur*, die unter dem Titel *Item alia* für die priesterliche Hands. des *Miss. Franc.* vorgesehen ist u. in ihrem noch heute in der Bischofskonsekration vorkommenden ersten Teil die charakteristische Wendung *sicut unxit Samuhel [et] David in regem et prophetam* aufweist. E. meint, sie finde sich, vom *Miss. v. Bobbio* angefangen, in vielen Liturgiebüchern als Formel für die Krankenölung; dort sei auch ihr ursprünglicher Platz (so auch Wilson in den Noten zum *Bobbio Missal* der Bradshaw Soc.); die Herübernahme dieses Gebetes aus dem Rahmen der Krankenölung in den der Weihes. sei wohl zuerst im *Miss. Franc.* vorgenommen worden, die Übertragung von der Priesters. auf die Bischofss. dagegen erst im *Gelas. s. VIII*. Hier hat E. die wichtige Tatsache übersehen, daß die Formel des *Miss. v. Bobbio* nicht in der Krankenölung, sondern im Exorzismusteil des *Ordo baptismi* verwendet ist; erst in späteren Texten erscheint sie bei der Krankenölung. Wir finden also die Formel zwischen 700 u. 900 bei sämtlichen Öls. Für welche sie zuerst geschaffen war, ist m. E., solange die Geschichte des Rituals der Krankens. noch nicht geklärt ist, schwerlich zu entscheiden. Die Annahme, daß der Redaktor des *Miss. Franc.* die Formel *Ungantur* erstmals für die Hands., u. zw. die des Priesters, zurichtete, während der Bearbeiter des *Gel. s. VIII* sie erstmalig für eine bischöfl. S. verwertete, ist durch nichts zu beweisen u. in sich unwahrscheinlich. Man bedenke, daß in den Ordinarien der beiden Bücher die Bischofsweihe keineswegs nur als ein *supplementum presbyteratus* aufgefaßt ist; anderseits bot gerade das Formular der Bischofsweihe in der uralten Konsekrationsformel *Deus honorum* mit ihren ständigen Anspielungen auf die Weihe Aarons und das *coeleste unguentum* zur Ausbildung eines S.-ritus besonderen Anreiz. Die Textlage läßt sich auch anders er-

klären: In einer untergegangenen außerfränk. (vielleicht kelt.) Liturgiequelle ist die Formel *Consecrentur* für die Priester., die Formel *Ungantur* für die Bischofs. vorgesehen. Sowohl dem Bearbeiter des *Miss. Franc.* wie dem des *Gelas. s. VIII* liegt eine Abschrift der beiden Formeln vor. Der erstere trägt sie unrichtig hintereinander am Ende der Priesterweihe ein, der zweite richtig verteilt bei Priesterweihe u. Bischofskonsekration. Der Bearbeiter des alten Gelas. (Reg. 316) hat nur die Formel *Consecrentur* kennengelernt, aber über ihre Verwendung nichts Genaueres gewußt. Daher die Einreihung am Ende der Subdiakonatsweihe. Daß der Bearbeiter des Reg. 316 das *Miss. Franc.* benutzt habe, wie E. annimmt, ist m. E. unmöglich. — S. 34 sagt E., Paul Warnefried habe von 782 bis 787 an Karls Hof gelebt. Diese Spanne ist sicher zu weit gefaßt; vgl. dazu Hist. Jb. 53 (1933) 179<sup>31</sup>. Den Satz „for pure reasons of state Charles . . . wished uniformity and conformity with Roman usage“ wird man nach den neueren Forschungen über den Romgedanken in der karoling. Ära nicht mehr aufrecht erhalten können; vgl. a. a. O. 171 f., 177. — S. 88 u. ö. spricht E. von dem Weiheritual des *Ordo Romanus antiquus*, während er das röm.-deutsche Pontifikale meint, vgl. dazu Andrieu, Eph. Lit. 46 (1932) 3—21 (Jb. 12 Nr. 393). E.s Versuch, zu zeigen, daß dieses Pont. erst kurz vor 1000, u. zw. außerhalb von Mainz oder gar Deutschland (103<sup>4</sup>), entstanden sei, halte ich für mißglückt. Andrieu hat in seinem Ordinesbuch (1931) 494—518 (vgl. 147<sup>1</sup>) schlagend bewiesen, daß dieses Pontifikale in Deutschland, u. zw. in Mainz zusammengestellt ist. Bei A. findet man ebenso den Nachweis, daß das von E. gesuchte u. nicht gefundene Ordinale J. Morins mit dem Cod. 173 der Allessandrina identisch u. ein Abkömmling des Mainzer Pontifikale ist (a. a. O. S. 82). Diese Hs. stammt auch nicht, wie E. aus Morins Angaben folgerte, aus der Zeit zwischen 950 u. 965, sondern aus dem beginnenden 11. Jh. Damit bricht die von E. im letzten Kap. aufgestellte Entwicklungsreihe zusammen: die Fortschritte des S.-rituals, die man in Rom während des 10. Jh. beobachtet, sind jedesmal durch erneute Herübernahme deutscher Liturgiebücher bedingt; eine selbständige Weiterbildung der Liturgie hat Rom in diesem Jh. nicht gekannt, noch weniger ist an eine Einwirkung Roms auf die deutsche Kirche zu denken. — Bleibt so an E.s Untersuchung auch manches verbesserungsbedürftig u. problematisch, so bedeutet doch das Buch als Ganzes eine erfreuliche und fördernde Leistung. — Bespr.: Rev. d'hist. eccl. 29 (1933) 1000—1002 (Cabrol); Journ. Theol. Stud. 34 (1933) 318 f. (Ratcliff); Rech. de théol. anc. et méd. 5 (1933) 336 f. (Capelle); Anal. Boll. 51 (1933) 427 f. (Gras-jean); Eph. lit. 48 (1934) 275—277 (Mohlberg); Zeitschr. f. kath. Theol. 57 (1933) 470 f. (Jungmann). [259]

R. Galdos SJ, *Psalmi ad missam* (Eph. lit. 47 [1933] 13 f.). Dürftige, nirgends weiterführende Erklärung der für die Geschichte der Psalmodie in Messe u. Offizium wichtigen Texte *Lib. pont.* I 230 (Duch.) u. Augustin, *Retract.* 2, 11. [260]

A. Hodüm, *O admirabile commercium* (Coll. Brug. 32 [1932] 394—409) erklärt die 5 Antiphonen der Laudes von Circumcisio nach Texten der Väter des 5. Jh., bes. oriental., u. schreibt sie dieser Zeit der christolog. Kämpfe zu. Der Ausdruck *commercium* auch im Leonianum p. 161 f. Feltoe; vgl. dazu Proklos († 446): *Admirabile illic (in utero Virginis) factum est commercium: dans enim spiritum accepit carnem* (PG 65, 688). Vf. sieht darin die Ansicht Amalars bestätigt, daß diese Antiphonen zu den Laudes der Weihnachtsmette *in nocte* gehörten (vgl. Jb. 11 Nr. 77). O. C. [261]

A. Hodüm, *De origine ac sensu missae in nocte Natalis Domini* (ebd. 33 [1933] 430—444) wendet dieselbe Erklärung auf die Mitternachtsmesse an, die nach ihm kurz nach 431 als Siegesfeier über Nestorius entstand u. die Einheit der Person in Christus einschärft. *Filius meus es tu* bezieht sich auf die Gottheit, *ego hodie genui te* auf die Menschheit Christi, usw. Die ursprünglichen Lesungen waren wohl Is. 7, 10—15 u. Gal. 4, 1—7, sicher Luk. 1, 26—38. O. C. [262]

E. Flicoteaux OSB, *Le Nobis quoque Peccatoribus prière pour le célébrant et pour ses ministres* (Quest. liturg. et paroiss. 18 [1933] 1—13; 79—88). Das *Memento mortuorum* und das *Nobis quoque peccatoribus*, die seit dem Ende des 6. Jh. im röm. Meßkanon beieinander stehen, bilden nach F. ursprünglich zusammen mit dem *Memento vivorum* und dem *Communicantes* eine Gruppe von Gebeten bei der Opferung (?). Im Text des *Nobis quoque peccatoribus* seien mit den Worten *cum tuis sanctis apostolis et martyribus* zuerst die im *Communicantes* genannten Heiligen gemeint gewesen; die dem *N. q. p.* eigene Apostel- und Martyrerliste sei hingegen ein aus dem Anfang des 6. Jh. stammender Zusatz, der die Reihe der im *Communicantes* angeführten Apostel und Martyrer vervollständigen sollte. Gregor d. Gr. habe nach dem Zeugnis des Aldhelm von Sherborne (*De laudibus virginis*, c. 42 *MG Auct. ant.* XV 293) schließlich noch Agatha u. Lucia hinzugefügt. S. 79 ff. Interpretation des *N. q. p.*, das F. als Gebet für den Bischof und seine Assistenten auffaßt.

H. Fr. [263]

Abt B. Capelle OSB, *Les „tractatus de baptismo“ attribués à St. Maxime de Turin* (Rev. Bénéd. 45 [1933] 108—18). Schon 1925 hatte C. im Bull. d'anc. litt. chr. lat. (I nr. 502) darauf hingewiesen, daß die für die Geschichte des Taufritus wichtigen 3 Traktate nicht von Maximus stammen können. Hier liefert C. einen eingehenden und schlagenden Beweis für seine These durch Vergleich des Stils der Traktate mit dem einer echten Homilie (97). Des weiteren geht C. den Beziehungen zwischen Nr. 1 und dem Senarius-Brief (§ 5) nach, auf die zuerst Dondéyne (vgl. die Jb. 12 Nr. 372 angezeigte Arbeit S. 755<sup>4</sup>) aufmerksam geworden war. Es ergibt sich, daß der Vf. von Tr. 1 vom Senariusbrief abhängig ist. Ps.-Maximus hat also nicht vor 500 geschrieben. Die älteste Hs. mit den Traktaten stammt aus dem Anfang des 7. Jh. Da hier der 2. von ursprünglich 4 Traktaten schon ausgefallen u. außerdem das Ganze bereits dem hl. Augustinus zugeeignet ist, muß man die Traktate erheblich vor 600 datieren. Man käme also vielleicht auf die Mitte des 6. Jh. Um die Entstehung zu lokalisieren, gibt C. eine Übersicht über die behandelten Taufriten. Da sich die Fußwaschung darunter befindet u. die Reihe der Riten mit der Salbung der Ohren u. der Nase eröffnet wird, kommt man mit Notwendigkeit auf den Bezirk von Mailand bzw. auf Oberitalien. A. Boon plant eine krit. Ausgabe der 3 Traktate u. anderer dem gleichen Vf. zugehöriger Predigten. [264]

H. Delehaye SJ, *Notizie milanesi in alcune date del martirologio Geronimiano* (Ambrosius 9 [1933] 29—34). Übers. eines Teiles der Arbeit, die D. in den Anal. Boll. 49 (Heft 1—2) veröff. hat: *Quelques dates du Martyrologe Hiéronymien*. Aus den etwa 20 Angaben aus Mailand behandelt D. die 3 Daten, die eine besondere Schwierigkeit bieten: 19. VI. und 16. u. 17. VII.

B. N. [265]

A. Wilmart OSB, *Analecta Reginensia. Extraits des mss. latins de la Reine Christine conservés au Vatican* (Studi e Testi 59 [Città del Vaticano 1933]). Daraus gehört hierher das 5. Stück (153—79), in dem W. mit gewohnter Sorgfalt ein karoling. Florilegium *de baptismi officio ac mysticis sensibus* veröffentlicht (I) u. eine neue Ausgabe der berühmten *Ep. Iohannis diaconi ad Senarium* vorlegt (II). — I. Das Florilegium ist dem Reg. 69 (s. IX) entnommen, der im wesentl. Alkuinschriften enthält; es findet sich außerdem in den Hss. Paris BN 5577 u. Escorial L. III 8, die ebenfalls Alkuintraktate enthalten. Der Text besteht aus 3 Schichten. Schicht I umfaßt 4 Abschnitte, die von der Taufvorbereitung, dem Taufritus u. der Eucharistie handeln. Die ausgewählten Stellen stammen zu einem guten Teil aus dem Senariusbrief. Die Verwendung dieses Briefes einerseits, der Kontext der Hss. andererseits lassen vermuten, daß Alkuin diesen Teil des Floril. verfaßt hat. Es ist wahrscheinlich benutzt worden von Odilbert für seinen Brief an Karl d. Gr. (Wiegand, *Odilbert v. Mailand über die Taufe* 25—37). Von Alkuin mag auch Schicht II (= Abschn. 5) herrühren, wo in der Weise von Schicht I kurz über die Büsser gehandelt wird. Schicht III (= Abschn. 6) behandelt Taufvorbereitung u.



Taufritus, also das Thema von I, noch einmal, nun aber knapper u. ohne Nennung der Gewährsmänner (überwiegend Isidor, sonst nur Johannes). Da das letzte Stück mit Alkuin, *Ep.* 134 u. 137 übereinstimmt, ist Schicht III wohl von Alkuin selbst oder von einem seiner Schüler verfaßt. Dieses Stück berührt sich eng mit dem Traktat, den Pez dem Maxentius von Aquileja zuschrieb (PL 106, 53 f.). Von dem Floril. als Ganzem sind abhängig der von De Clercq aus Pal. 485 (s. IX med.) Eph. lit. 44 (1930) 120—22 veröff. Text u. noch mehr andere Traktate, die sich in Ordineshss. des 11. Jh. finden (Andrieu, *Ordines Rom.* I 266; 293; 299). — II. Der schon von Mabillon entdeckte u. publizierte Brief des Johannes Diac. steht in dem Fragmentenband Reg. 1709 A. Das den Brief umfassende Bruchstück ist nach W. zwischen 840/50 wohl in Fleury entstanden. W. gibt im Apparat seiner neuen Ausgabe die fehlerhaften u. Ende des 9. Jh. verbesserten Schreibungen der ersten Hand wieder, die nach seiner Meinung auf eine Vorlage des 7. oder 8. Jh. hinweisen. S. 171 Z. 2 ist wohl *amici* zu lesen statt *amini*. [266]

G. Morin OSB, *Une fête romaine éphémère du Ve siècle: l'anniversaire de la prise de Rome par Alaric* (Hist. Jb. 35 [1933] 45—50). Leos d. Gr. Sermo 84, in dem der Papst die Vernachlässigung des *dies castigationis et liberationis nostrae* beklagt, wurde bis jetzt entweder auf den Jahrestag des Hunnenrückzuges (452) oder auf die Eroberung Roms durch die Vandalen (455) bezogen. Beide Annahmen begegnen erheblichen Schwierigkeiten. M. teilt aus einer Hs. des Trinity College in Dublin eine bisher unbekannte Überschrift für den Sermo mit: *ad populum de celebratione diei qua ab Alarico irrupta est Roma*. Es spricht tatsächlich alles dafür, daß der röm. Gedenktag sich auf das Ereignis von 410 bezog u. auf den 28. VIII., den Tag nach dem Abzug Alarichs, fiel. Auch Leo muß es nicht geglückt sein, den Verfall dieses Gedenktages aufzuhalten; im Leonianum ist eine Spur davon mit Sicherheit nicht mehr zu entdecken. [267]

C. Coebergh OSB, *Het sacramentarium Leonianum* (Tijdschr. voor Lit. 13 [1932] 204—21; 14 [1933] 61—98). Zusammenfassung dessen, was sich über den Veron. 85 heute sagen läßt. Die Literatur ist im wesentlichen vollständig verwertet. Den Kern des Aufsatzes bildet eine ausführliche u. lehrreiche Inhaltsangabe, die sich vor allem bemüht, Anhaltspunkte für die Datierung der einzelnen Formulare zu finden. Die Rubrik *post infirmitatem*, meint C. (1932, 215; 1933, 74), bedeute, daß die so eingeleitete Präfation bestimmt gewesen sei, nach einer der Stadt widerfahrenen Heimsuchung (schlechte Ernte, Epidemie, Plünderung) gebetet zu werden; vgl. dazu den C. entgangenen Aufsatz von Andrieu über die Siglen des Leonianums (Jb. 11 Nr. 294); auf die Deutung der abgekürzten Rubriken hat C. sich übrigens nicht eingelassen. [268]

C. Mohlberg OSB, *Nuove considerazioni sul così detto „Sacr. Leonianum“* (Eph. Lit. 47 [1932] 3—12). M., mit der Vorbereitung einer phototyp. u. einer krit. Ausgabe des Leon. beschäftigt, weist darauf hin, daß sich am Rande des Veronensis neben anderen Zeichen wiederholt einzelne Buchstaben befinden. Stellt man die mit diesen Buchstaben bezeichneten Formeln aus der Messe zum Feste der *Dedicatio basilicae s. Angeli* in der Reihenfolge des Alphabets zusammen, so erhält man ein aus Oratio, Secreta, Präfation, Postcommunio u. Oratio super populum zusammengesetztes Formular. Am Feste des hl. Johannes des T. ergibt sich auf dieselbe Weise eine typisch gelasian. Gebetsgruppe mit zwei Kollekten, Sekret, Präfation u. Postcommunio. Am Fest der hl. Johannes u. Paulus stößt man auf ein Formular mit 4 Gebeten vor, 2 Gebeten nach der Präfation. Am Feste der hl. Petrus u. Paulus kommt man an Hand der Buchstaben sogar auf 10 Formeln vor der Präfation. M. folgert mit Recht, daß die Buchstaben die Tätigkeit eines Redaktors bezeugen, der aus der Überfülle des Leon. Formulare zusammenstellte. Das zuerst genannte läßt sich tatsächlich in einer späteren liturg. Quelle nachweisen; es steht als *Missa in commemoratione ss. Angelorum* im sog. *Sacr. Triplex*.

Die Buchstaben, so folgert M. weiter — und hier beginnen unsere Anschauungen auseinanderzugehen —, führen zurück in eine Periode der stadtröm. Liturgieentwicklung, in der die Zusammenstellung der Formularien noch dem freien Ermessen der Berufenen überlassen war. Über welchen Zeitraum sich diese Periode erstreckte, glaubt M. aus der bekannten Äußerung des Johannes Archicantor (ed. Silva-Tarouca 215) entnehmen zu können; sie reiche, meint er, von Leo I. über Gelasius, Symmachus, Johannes, Gregor I., Martin I. bis zu den Äbten von St. Peter am Ende des 7. Jh. Also, schließt M., darf man die Entstehung der gelasian. Sakramentargruppe, d. h. der ersten Bücher mit festen Formularien, nicht über die Mitte etwa des 7. Jh. hinaufrücken. — Zweifellos irrig ist zunächst M.s letzte Folgerung. Denn vor der Mitte des 7. Jh., nämlich mindestens um 630, existierte in Rom ja schon die nachweislich zweite unter den uns bekannten röm. Sakramentarredaktionen, das Gregorianum. Man kann auch aus dem Text des Gelasianum zeigen, daß es im Kern vor 600 entstand. Also muß auch M.s Deutung der Äußerung des Joh. Archie. unzutreffend sein. In der Tat ist nicht erweisbar, daß Joh. mit *annalis cantus* immer nur die Meßtexte gemeint u. daß er mit den Verben *instituere*, *conscribere*, *edere*, *ordinare* in allen Fällen ein freies Schalten mit dem herkömmlichen Formelschatz u. völliges Neuaufbauen habe behaupten wollen. Mir ist viel wahrscheinlicher, daß Joh. nur ganz allgemein die Männer namhaft machen wollte, die sich irgendwie um den liturg. Cantus, sei es den eucharist., sei es den außer-eucharist., sei es durch Neuredaktion, sei es durch Vervollkommnung der bestehenden Kodifizierung, verdient gemacht hatten. Aber auch der Ausgangspunkt der Beweisführung M.s hat m. E. nicht die erforderliche Tragfähigkeit. Wann die Buchstaben am Rande des Veronensis geschrieben worden sein könnten, sagt M. leider nicht; man erfährt aber beiläufig S. 10 die höchst wichtige Tatsache, daß sie nicht von erster Hand stammen. Dann aber ist es gar nicht berechtigt, sie ohne weiteres als Zeugnisse für Vorgänge in Rom zu verwerten. Alle Wahrscheinlichkeit spricht vielmehr dafür, daß sie in Oberitalien, in der Gegend des heutigen Aufbewahrungsortes der Hs., wo ja vermutlich auch die erste Hand gearbeitet hat, angebracht worden sind. Daß typisch stadtröm. Feste, wie Joh. u. Paulus, unter den mit Buchstaben versehenen sind, beweist nichts dagegen. Denn erstens ist um 700 der Austausch der Heiligen schon sehr weit fortgeschritten, zweitens wissen wir überhaupt nicht, ob der Redaktor die ausgewählten Formeln wieder für eine Messe zu Ehren der gleichen Heiligen verwenden wollte; die Formeln aus der Messe von der *Dedicatio Michaelis* sind ja im *Sacr. Triplex* auch nicht für das gleiche Fest wieder verwertet. Die Noten im Veronensis beweisen m. E. vielmehr nur dies, daß zu einer Zeit, als in Rom der Übergang zum Sakramentar im Sinne eines Buches mit festgelegten Formularien bereits vollzogen war, in Oberitalien der Prozeß der Festigung sein Ende noch nicht gefunden hatte. — S. 9 erinnert M. daran, daß die Entstehung des Leon. vermutlich ungefähr in dieselbe Zeit falle, in der auch Kassiodor in den *Variae* seine Formelsammlung herausbrachte; daher könne „con maggior fondamento“ von einem „Missale Kassiodors“ als von einem „Sacr. Leonianum“ geredet werden. Das Stichwort „Formelsammlung“ hat hier M. wohl dazu verführt, das Leon. an die Seite einer rein profanen Zusammenstellung des 6. Jh. zu rücken u. darüber eine viel näher liegende Beziehung zu übersehen. Bald nach 500 sammelt Dionysius Exiguus die *Decreta Pontificum Romanorum*. Um 530 stellt einer der im Lateranpalast tätigen Kleriker im sog. *Liber Pontificalis* auf Grund von Archivalien u. älteren Vorarbeiten eine Sammlung von *Vitae* der röm. Bischöfe zusammen. Im Laufe dieses Jh. scheint endlich in der päpstl. Kanzlei eine Formelsammlung für die Ausfertigung von Aktenstücken angelegt worden zu sein (so wenigstens nach Peitz). Im 6. Jh. hat also nicht bloß in den profanen (Justinian, Kassiodor), sondern auch in den kirchlich-päpstl. Kreisen die für Verfallszeiten typische Neigung zu Kodifikationen eingesetzt. Man sammelt in Rom

alles, was sich auf die Päpste bezieht: ihre Gesta (im *Liber pont.*), ihre Decreta (in der Sammlung des Dionysius), ihre administrativen Konzepte (*Liber Diurnus*) u. ihre liturg. Schöpfungen (im *Leonianum*). Sicher ist, daß man dem *Sacr. Leon.* einen anderen Namen geben wird; aber es müßte dann, wie das Gesagte zeigt, schon ein besserer sein als der von M. vorgeschlagene. [269]

A. Mentz, *Beiträge zu den Tironischen Noten* (Arch. f. Urkundenforsch. 11 [1930] 153—175) deutet 157—159 die bisher nicht beachteten tiron. Noten des cod. Veronensis 85 (*Sacr. Leon.*), die, soweit auf Grund der von Mohlberg zur Verfügung gestellten Photos noch lesbar, S. 157 (unten!) in Nachzeichnung wiedergegeben werden. M. sieht in den Noten stenographiegeschichtlich wichtige Dokumente. Sie folgen dem System B, das M. 166—175 darstellt. Da M. den Fundort der Noten nur nach Blattzahlen bestimmt, diese aber in Feltoes Ausgabe fehlen, kann der Liturgiker mit den Umschriften vorläufig nicht viel anfangen. Die wichtigsten von ihnen, deren Lesung übrigens noch nicht letzte Sicherheit beanspruchen können, seien zur Kennzeichnung angeführt: *hic requirendum* (öfters), *bene fundata* (öfters), *ordini compilatorum sectatur raro, concionatur de interno, pro laico de aduentum*. Anscheinend handelt es sich also bei den Noten 1. um bloße Markierungen von Stellen, die für irgendeinen Zweck Verwendung finden sollten, 2. um Bemerkungen über die Verwendbarkeit der Formeln, 3. um krit. Anmerkungen zum Inhalt. [270]

B. Botte OSB, *La première fête mariale de la liturgie romaine* (Eph. lit. 47 [1933] 425—30) argumentiert folgendermaßen. Die „karolingischen“ Evangelienlisten haben nach der Oktav von Weihnachten (mit Lc. 2,21—32) die Eintragung *die ss. nat. scae Martiniae* oder *Mariae* (mit Mt. 25,1; ausnahmsweise auch mit Mt. 13,44, so in Lucca 8 u. im verlorenen Spirensis Gerberts. — B. spricht irrtümlich von einer Reichenauer Hs.). Nun begegnet aber Martina in keinem der Sakramentare; von ihrem Kult fehlt auch sonst außerhalb der Kapitularien jede Nachricht vor dem Ende des 8. (?) Jh. Andererseits haben die alten Antiphonarien am 1. Jan. nur *in natale scae Mariae* (Pamel., Chartres, Monza) oder *statio ad s. Maria* (St. Gallen) mit den Antiphonen *Vultum tuum*, *Diffusa*, *Simile*; das *Sacr. Greg.* bringt an der Oktav von Weihnachten die marianische Oration *Deus qui salutis*. Also hat man in Rom, bevor die Weihnachtsoktav mit der Messe *Puer natus* u. dem Evangelium Lc. 2,21—32 eingeführt wurde, ein Fest u. eine Messe zu Ehren der Mutter Gottes mit dem Introitus *Vultum tuum*, der Oration *Deus qui* u. dem Evang. Mt. 13,44 usw. gefeiert. Dieses Muttergottesfest ist das erste von allen; in den „karolingischen“ Evangelienlisten ist daher *Mariae* statt *Martiniae* zu lesen. — Der Beweis B.s ist m. E. nicht geglückt. Ich glaube, die von ihm angeführten Tatsachen folgendermaßen erklären zu müssen. Gleich den anderen Hauptfesten des Jahres erhält auch Weihnachten, u. zw. um 615, eine Oktav. Die Stationskirche soll wie in der Weihnachtsnacht eine Marienkirche sein; man wählt die eben entstandene Kirche S. M. ad martyres. Der marianischen Haltung der Weihnachtsliturgie entsprechend u. unter dem Einfluß des Ortes bekommt das Formular für den Oktavtag ebenfalls marianisches Gepräge (*Vultum tuum*, *Deus qui* usw., Evang. Lk. 2,21—32). Die zeitgenössischen röm. Kleriker, die den neuen Festtag in diejenigen Antiphonarien u. Evangelienlisten einzutragen haben, welche die Vorläufer der uns erhaltenen Meßgesangbücher (Brüssel, Chartres, Monza) geworden sind, schreiben, wie das bei Neueinführungen nachweislich oft vorgekommen ist, einen Tagestitel nieder, der den amtlichen Intentionen nicht genau entspricht: *in natale scae Mariae*. Unter Donus (676/8) wird das vielleicht von Honorius I. in eine Kirche der hl. Martina umgewandelte Secretarium Senatus künstlerisch ausgeschmückt (vgl. das von Rocca beschriebene Mosaik). Im Zusammenhang damit kommt das Fest der Heiligen in den röm. Kalender, u. zw. ebenfalls — unerklärlich warum — unter dem 1. I.; das amtliche Evang. dieses Tages wird Mt. 25,1—13; Zeugen dafür sind die Capitularia der Gruppe Pal. 50 usw., die deutlich das Gepräge einer offiziellen Redaktion trägt.



Doch hat man bei der Festeinführung bezüglich des Evangeliums zunächst geschwankt; denn in die Ahnen zweier voneinander unabhängigen Capitularia (Lucca 8 u. Spirensis) hat ein zeitgenössischer Kleriker die Lesung Mt. 13, 44 eingesetzt. Der Versuch, die Lesung *Martina* selbst zu verdächtigen, scheitert an der Tatsache, daß nicht bloß 1, sondern mindestens 4 zeitlich voneinander getrennte stadtröm. Archetypi von uns erhaltenen Capitularia oder Capitularetypen diesen Namen aufgewiesen haben. *Martina* hat sich aber dann gegenüber dem Oktavtag schon in der 2. Hälfte des 8. Jh. nicht mehr behaupten können. Sie fehlt bereits in den verbreiteten Capitularetypus, der nach 750 in Rom entstanden ist (es ist Freres „Standard-Type“, in meiner Ausgabe Typus  $\Sigma$ ). Daß *Martina* im Gregorianum fehlt, wäre auch dann nicht befremdlich, wenn man nicht wüßte, daß die röm. Entwicklung des 7. und 8. Jh. durch dieses Sakramentar nur unvollständig veranschaulicht wird (vgl. Hist. Jb. 53 [1933] 181, s. Nr. 277). [271]

P. Siffrin OSB, *Das Walderdorffer Kalenderfragment saec. VIII u. die Berliner Blätter eines Sakramentars aus Regensburg* (Eph. lit. 47 [1933] 201—24). Es handelt sich um ein Doppelblatt aus der Mitte einer Lage, das nach Maaßen u. Unzialcharakter ausgezeichnet zu den von S. Jb. 10 S. 1 ff. veröff. Sakramentarblättern paßt u. wie diese in die 1. Hälfte des 8. Jh. gehören muß. Bei der Vorlage des Textes (w), der ein Kalenderstück mit den Monaten Juli bis Oktober umfaßt, hat S. dankenswerterweise die entsprechenden Stücke aus dem nahe verwandten Kalender Willibrords (e) nach Wilsons Ausgabe mit abdrucken lassen. Denn zwischen w u. e besteht engste Verwandtschaft. Beide bringen i. a. dieselben Feste. Nur ist dieser Festbestand in w von ein u. derselben Hand geschrieben worden, während er in e die Summe aus einem ursprünglich knapperen Kalendarium u. mindestens 2 Ergänzungen darstellt. Daraus muß man mit S. folgern: die angelsächs. Missionare auf dem Festlande, welche die Besitzer von e waren, haben das Kalendarium nach den neueren Büchern, die ihre später angekommenen Mitarbeiter aus der Heimat mitbrachten, vervollständigt. Das, was S. dann über die  $e^1$ ,  $e^2$ ,  $e^3$  entsprechenden Schichten der beiden Kalendarien sagt, bleibt mir z. T. problematisch:  $e^1$  (röm., neapolitan., afrikan., syr. neben gall. Festen),  $e^2$  (spätrom. Feste),  $e^3$  (nordital., capuan., alexandrin. Feste) sollen von einem südital. Redaktor zusammengestellt worden sein u. dieser Redaktor soll mit dem des Martyr. Hieron. identisch sein (vorausgesetzt ist die Mohlbergsche Hypothese, vgl. Jb. 12 Nr. 381); die zweimalige Ergänzung des angelsächs. Kalendariums e ist m. E. nur dann verständlich, wenn die dem Endergebnis entsprechende Vorlage nicht das Produkt eines vor 600 lebenden Süditalieners, sondern der Abschluß einer in England etwa von 669 an verlaufenden Entwicklung war. Die Angaben von w zeigen — so möchte ich mit leiser Abweichung von S. formulieren — deutlich, daß sie unter Zuhilfenahme eines Martyrologiums u. eines Sakramentars zusammengestellt sind; einerseits nennen sie nämlich fast durchweg außer den Heiligennamen auch den ursprünglichen Ort der Feier, andererseits findet sich vor der Festbezeichnung öfters die einleitende Rubrik *orationes et preces*, die ja auch für die Berliner Sakramentarblätter charakteristisch ist. Das benutzte Martyrologium hat, wie S. zeigt, zum angelsächs. Überlieferungszweig des Mart. Hier. gehört, u. zw. war es ein Verwandter des Cambr.; wie dieser Zeuge, so war auch die Vorlage von w etwas reicher als der Eptern. Von den 22 Tagesbezeichnungen, die durch die Rubrik *orationes et preces* eingeleitet sind, stehen 16 — es sind röm., neapolit. u. capuan. — im Gelasianum; von den 6 übrigen sind noch 4 weitere capuanisch. Die genauere Prüfung dieses Befundes durch S. ergibt, daß die Sakramentarvorlage von w ein Gelasianum von der Art des Reg. 316 gewesen ist. Das Mehr an capuan. Festen hat in den angelsächs. Gelasianum-Abschriften m. E. nicht von vorneherein gestanden, sondern ist erst später, etwa nach 669 (Entsendung Theodors von Tarsus nach Canterbury), hinzugekommen; anders kann ich mir den Umstand nicht erklären, daß diese capuan.



Heiligenfeste nicht zu den von erster, sondern zu den von jüngster Hand in e eingetragenen gehören. Das Marienfest im September fehlt noch in w, ebenso Kreuzerhöhung; letzteres Fest fehlt auch in e. Damit ist sicher, daß die stadtröm. Entwicklung nur bis rund 650 in den angelsächs. Kreisen, auf die w u. e letzten Endes zurückgehen, bekannt geworden war. Bemerkenswert ist, daß w eine sehr entwickelte Apostelreihe hat; es kommen vor: Translatio Thomae (3. VII.), Jacobus (25. VII.), Bartholomaeus (25. VIII.), Matthaeus (21. IX.), Lucas (18. X.), Simon et Thaddaeus (28. X.); bei der Ausbildung dieser Reihe haben wohl neapolitan. u. fränk. Einflüsse zusammengewirkt. Da das Kalenderfragment w sicher aus Regensburg stammt, hat man Anlaß, mit S. zu vermuten, daß der Kalender durch Bonifatius selbst bei der Einsetzung des Bisch. Gaubald nach Regensburg gekommen ist. Und da die Berliner Blätter das zugehörige Sakramentar zu sein scheinen, hat dieses vielleicht Anspruch auf die umstrittene Bezeichnung „Sacramentarium Bonifatianum“. — S.s eindringliche Untersuchung hat unser Wissen von der liturg. Entwicklung nördlich der Alpen in der dunklen Zeit vor 750 wieder erheblich bereichert. [272]

**J. F. Rivera**, *La controversia adopcionista del siglo VIII y la ortodoxia de la liturgia mozárabe* (Eph. lit. 47 [1933] 506—36). Bekanntlich stützten sich die span. Adoptianisten des 8. Jh., um ihre Rechtgläubigkeit zu erweisen, auf gewisse Formeln ihrer Liturgie. Die Synode von Frankfurt entschied aber, diese Formeln seien häretisch. Die Frage, ob das Urteil der Synode von Frankfurt berechtigt war, hat die Gelehrten immer wieder beschäftigt. De Bruyne (Rev. Bénédict. 30 [1913] 430) vertrat gleich Hauck die Ansicht, die span. Formeln enthielten eine veraltete Christologie, die im 8. Jh. tatsächlich häretisch gewesen sei. R. sucht die Orthodoxie der mozarab. Liturgie nachzuweisen 1. aus den Approbationen der röm. Päpste, 2. aus der theolog. Mentalität der Autoren dieser Liturgie, 3. aus der theolog. Prüfung der beanstandeten Texte. [273]

**W. S. Porter**, *A note on the Mozarabic Kalendar* (Journ. of theol. stud. 34 [1933] 144—150). Den schon von Férotin, *Lib. ord.* 451f. („Cod. D.“), unzulänglich veröff. Kalender des Antiphonars von León druckt P. nach der neuen Ausgabe der Benediktiner von Silos noch einmal ab, aber so, daß das Verhältnis dieses Kalenders zu den übrigen mozarab. Kalendern u. Liturgiebüchern ersichtlich ist. Eine Reihe nützlicher Bemerkungen sind angefügt, eine irgendwie abschließende Gesamtuntersuchung jedoch ist noch nicht angestellt. [274]

**R. Stapper**, *Ordo Romanus Primus de missa papali* (Opuscula et textus, ser. Liturg. 1. Münster i. W. 1933). Prakt., mit guten Erklärungen versehene Ausgabe. Zugrunde liegt die Hs. Wolfenbüttel 4175. In der Bibliographie wäre für die heutige Papstmesse noch nachzutragen J. Brinktrine, *Die feierliche Papstmesse* (Freiburg 1925). [275]

**A. Wilmart** OSB, *La bénédiction romaine du lait et du miel dans l'euchologe Barberini* (Rev. Bénédict. 45 [1933] 10—9). Strittmatters Vorarbeiten für eine phototyp. Ausgabe des Barber. gr. 336, des kostbarsten Zeugen der byzant. Liturgie, haben unerwartet einen wichtigen Ertrag für die westl. Liturgiegeschichte abgeworfen. Auf der letzten frei gebliebenen Seite (so A. Strittmatter, Eph. lit. 47 [1933] 329<sup>1</sup>) hat ein Italiener zwischen 795 u. 815 in einer großen Unziale die Segensformel niedergeschrieben, die im Bereich der röm. Liturgie am Kanonschluß bei der Messe der Oster- u. Pfingstvigil über eine für die Täuflinge bestimmte Mischung von (Wasser,) Milch u. Honig gesprochen wurde u. die sich seit Hippolyt (Hauler, *Didasc. fragm.* Ver. 112) über das *Leonianum* (25 Feltoe; vgl. *Gelasian.* 120 Wilson), den Brief des Senarius (Wilmart, *Anal. Reginensia* 177) bis in den *Ordo Romanus antiquus* von St. Alban in Mainz (79 Hittorp), bis zu den Missalien Leofrics (224 Warren) u. Roberts von Jumieges (280 Wilson) u. bis zu den ma. Pontificalien u. Ritualien verfolgen läßt; in den an letzter Stelle genannten Sammlungen hat die Formel freilich den Zusammenhang mit der Oster- bzw. Pfingstmesse

verloren. W. hat dem Text des Barber. dankenswerterweise den des Leonianum u. den des *Ordo Rom. antiquus* an die Seite gestellt u. in den Fußnoten zum letzteren die Lesarten der Missalien Leofrics u. Roberts u. einiger Ritualien angemerkt. Man sieht auch hier wieder einmal, daß die ma. Ritualien auf den Ordines fußen. Die Datierung des latein. Nachtrags im Euchologium auf rund 800 hat auch für die Datierung des Kodex Bedeutung; er muß zu Anfang der Regierung Konstantins VI. (780—97) geschrieben worden sein. Ob er in Konstantinopel entstand, wie W. vermutet, bleibt noch auszumachen. Jedenfalls fand er, wie die Segensformel zeigt, gleich nach seiner Entstehung den Weg in eine Kirche des röm. Liturgiebereiches. Ein ma. Besitzer der Hs. hat sich durch ein noch ungedeutetes Bibliothekszeichen, ein T mit darüberstehendem griech. Kreuz, verewigt. Anfang des 15. Jh. war die Hs. in den Händen des florentin. Sammlers Niccolo de' Niccoli, der seine Bücher in Nord- u. Zentralitalien zusammenbrachte. Später kam die Hs. nach San Marco, in die Laurenziana u. schließlich in die Barberiniana. [276]

**Th. Klauser**, *Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkisch-deutschen Kirche vom 8. bis zum 11. Jh.* (Hist. Jahrb. 53 [1933] 169—89). Eine anregende Übersicht, aus einer reichen Fülle eigener u. fremder Beobachtungen gestaltet. — Die 3 Jahre 754, 785/86 u. 963/64 sind Wendepunkte in der Geschichte der röm. u. fränk.-deutschen Liturgie. Im J. 754 (Aufenthalt Stephans II. am fränk. Königshof) setzt sich im Reiche Pippins der volle Anschluß an die röm. Liturgie durch. Aus einem zwar veralteten, frühestens 642 entstandenen röm. Sakramentar gregor. Reform u. aus dem schon länger vertrauten älteren röm. Meßbuch von der Art des gallisch überarbeiteten Sakramentars Vat. Reg. 316 ersteht die für die Zeit Pippins so charakteristische Sammlung von Meßgebeten, die den Namen *Gelasianum saec. VIII* trägt. Bezeichnenderweise enthält diese Sammlung schon, worauf C. Mohlberg aufmerksam macht, für den 24. XI. die ganz ihr eigene, aus der Zeit Gregors III. (731—741) stammende Festmesse des hl. Chrysogonus, dessen Titelkirche zu Rom unter dem Protektorate Pippins stand. Entgegen der Auffassung A. Baumstarks, wonach dieser Sakramentartyp in Wessex bereits um 700 entstanden sei, behauptet sich in immer neuen Beweisgründen die Ansicht von dessen Entstehung im Reiche u. zur Zeit Pippins. Gestützt wird sie durch die Untersuchung der anderen für die Meßfeier benötigten Bücher. Eine Gruppe von Perikopenlisten wie z. B. Cod. 12 der Stadtbibl. von Douai, in der röm. Festreihe der Zeit des Zacharias (741—752) entsprechend, deutet auf die gleiche Zeit einer Reform unter Pippin. Früher (Jb. 10 S. 213) sah Kl. allerdings „noch kein einziges Beispiel wesentlicher Zuordnung eines Perikopenbuches zu einem Sakramentar“. Für die Meßgesangbücher steht eine röm. Sendung an den fränk. Hof außer Frage. Ein Abkömmling der neuen Überarbeitung, in den röm. Festen der Zeit Gregors II. (715—731) entsprechend, in außerröm. Zusätzen aber dem pippinischen Sakramentar sich nähernd, steht in der Hs. 10 127/10 144 der Kgl. Bibl. in Brüssel vor uns. Eine gallisch beeinflusste Sammlung von Meßordines (= Sammlung B bei M. Andrieu) setzt ebenfalls das pippinische Sakramentar voraus, von dem sie ganze Stellen übernimmt. Von Pippin ist zwar ausdrücklich bekannt nur der Erlass zur Einführung der röm. Singweise, aber damit war der Weg zu weiterer Angleichung gewiesen, zumal die Ausdrücke des Erlasses nicht auf den Gesang allein zu deuten sind. Als Pippins Helfer in der Reform sind die Bisch. Remedius von Rouen u. Chrodegang von Metz zu denken. — Um 785/86 sandte P. Hadrian an Karl d. Gr. auf dessen Wunsch ein gregor. Sakramentar, leider weder ein vollständiges noch ein „unvermisches“ d. h. rein gregor. Buch ohne nach- u. außergreg. Zusätze. Das übersandte Sakramentar stellte vielmehr nur einen Auszug für den päpstl. Stationsdienst dar u. zeigte außerdem die Entwicklung der röm. Festfeier bis etwa 735. Es war darum nicht ohne weiteres brauchbar. Alkuin mußte einen Anhang schaffen u. das vermeintlich von Gregor

Weggelassene aus anderen Sakramentaren ergänzen. Dazu benutzte Alkuin das Sakramentar aus der Zeit Pippins, das nach seiner Annahme vorgregor.-röm. Gut enthielt. Neuredigierte Perikopenlisten, Homiliare u. a. vervollständigten das Werk Alkuins u. Karls. Für die folg. Zeit ist im ganzen fränk. Reich regstes liturg. Interesse u. stärkste liturg. Produktivität festzustellen. Freilich, was an Texten abgeschrieben u. geboten wird, ist sehr mannigfaltig: das alte Sakramentar aus der Zeit Pippins neben den neuen Ausgaben Karls, ferner ganz neue, z. T. aus einer gewissen Gegenströmung gegen die nüchternen röm. Formen u. Formeln hervorgegangene Bearbeitungen der alten Texte, besonders der Ordines. — 964 werden dem neugewählten Papst Leo VIII. die Weihen nach dem erweiterten röm.-fränk. Zeremoniell erteilt. Damit kommt zum sichtbaren Ausdruck, daß Rom nach dem moralischen und kulturellen Tiefstand im 10. Jh. seine eigene liturg. Überlieferung verlassen hat u. Anleihen bei der fränk.-deutschen Liturgie machen muß. Abschriften des fränk.-deutschen Meßbuches, der Mainzer Ordinessammlung werden um 1000 in Rom angefertigt, sind in Lucca in der gleichen Zeit anzutreffen. Der Abt von Reichenau erhält am 22. IV. 998 das Privileg, sich vom Papst selbst weihen zu lassen, muß bei der Abtsweihe aber ein Epistel-, Evangelien- u. Meßbuch (Sakramentar) überreichen. Schon früher beim Versuch einer Reform in Rom durch den Patricius Alberich 925 gelangten fränk. Besonderheiten in das röm. Weiheritual; am Ausgang des 9. Jh. sind schon die fränk. Apostelfeste in einem Evangeliar zu Lucca eingetragen. Liturg. Hss. kamen im 9. u. 10. Jh. in Rom kaum noch zur Anfertigung. Die Übernahme der röm. Liturgie unter Pippin u. Karl ins fränk. Reich hat die röm. Liturgie selbst gerettet und sie bereichert nach einer Zeit tiefen Verfalls Rom zurückgegeben. Vielleicht könnte man, statt auf 963/64, wie Kl., schon auf das J. 962 hinweisen, da Otto das Kaisertum erneuerte u. feierliche Abmachungen mit dem Papste traf: ein Gegenstück zu den Verhandlungen Stephans und Pippins im J. 754; nur ist Johann XII. kein würdiger Nachfolger Stephans. P. Siffrin OSB. [277]

W. Paringer OSB, *Ein vorkarolingisches Evangeliar aus Wellenburg* (Stud. u. Mitt. aus dem Benediktinerorden 51 [1933] 143/60) behandelt die aus Wellenburg stammende Wiener Evangelienhs. 1234, die einerseits wegen ihrer Miniaturen, andererseits wegen ihrer Traditionsnotizen schon wiederholt Gegenstand gelehrter Untersuchung gewesen ist. P. möchte sie in die ersten Jahrzehnte des 8. Jh. hinaufdatieren. Zu Unrecht. Wie mir die vom Vf. gütigst zur Verfügung gestellten Photos zeigen, gehört die Hs. zweifellos dem 9. Jh., u. zw. wohl seiner 1. Hälfte an. Wo die Hs. entstanden ist, wage ich auf Grund der paläographischen Merkmale nicht zu entscheiden; P. nimmt mit Z i m m e r m a n n u. B o e c k l e r bayrischen Ursprung an. Diese beiden Forscher haben schon die Beziehungen des Bildschmuckes zur Reimser Schule erkannt; dieser Linie ist P. leider nicht gefolgt. Nach Nordostfrankreich weist auch das Capitulare. Es gehört, wie ich aus den Photos ersehe, einem weitverbreiteten Typus an, dessen stadtröm. Geschichte nicht lange nach 750 abgeschlossen war u. dessen zisalpinisches Verbreitungszentrum eines der großen Klöster im Norden Frankreichs gewesen zu sein scheint; es ist Freres „Standard-Type“; mein Typus Σ. Im 10./11. Jh. ist das Capitulare stark ergänzt worden; unter den Nachträgen finde ich viele, die sich mit den Eintragungen des Cod. Ottob. 74 (10. Jh., aus Regensburg) auffallend berühren. Am Schluß des Capitulare liest man die geläufige Subskription: *Omnis labor finem habet, praemium autem eius non habet terminum*. Die danach folgenden Zeichen liest P. folgendermaßen: *fr. E., fr. C.*; doch sind die beiden R nicht vorhanden, das erste E ist ein C, das C ganz unsicher, u. schließlich ist es überhaupt fraglich, ob das erste u. vierte Zeichen den Buchstaben F bedeuten will. Hingewiesen sei noch darauf, daß der Wellenburger Kodex auf den Bll. 9v u. 14 Sakristeinventare enthält. [278]

D. de Bruyne OSB, *Notes liturgiques inédites du cod. Palatinus des évangiles* (Rev. Bénéd. 45 [1933] 255). Es handelt sich um 10 unzial, semiunzial oder kursiv

geschriebene Perikopennotizen. Zweimal ist, was eine ältere Hand in Unzialis bzw. Semiunzialis eingetragen hatte, von einer späteren kursiv schreibenden Hand wiederholt. Für die Herkunftsbestimmung wichtig die Eintragung in *caput autentice*; sie weist nach Oberitalien. [279]

G. Destefani, *Il Vangelo nella messa dei secoli VIII, IX e X* (Liturgia 1 [1933] 202—205; 247—252; 294—298; 393—397; 433—436). Geschichte, populäre Darlegung der wichtigsten Tatsachen; bei jedem Abschnitt sind entsprechende Denkmäler abgebildet. Behandelt sind: Entwicklung der Evangelienperikopen, Evangeliarien, Listen u. Evangelistarien (Laurentiusmosaik aus dem Mausoleum der Galla Placidia), künstlerische Ausstattung der Evangelienbücher, ihrer Deckel u. Kustodien (Evangeliar von Sinope, Deckel der Evangeliare von Lorsch u. S. Maria in Via lata), Geschichte des Einzuges des Evangeliars bzw. Evangelists in die Basilika beim feierlichen Hochamt (Mosaiken von S. Vitale-Ravenna und Parenzo mit Diakonen), Inthronisation des Evangeliars auf dem Altar (Mosaiken aus dem Baptisterium der Orthodoxen in Ravenna). [280]

H. Frederichs, *Die Gelehrten um Karl d. Gr. in ihren Schriften, Briefen und Gedichten* (Diss. Berlin 1931). Teildruck, der nur 2 Paragraphen (Charakteristik der Hauptvertreter des Gelehrtenkreises, Grundlage u. Eigenart der Bildung) mitteilt. Hier, wie auch in der Übersicht über den gedruckten Teil, zeigt sich, daß die Bedeutsamkeit der Liturgie als Bildungselement der karolingischen Ära dem Vf. nicht aufgegangen ist. [281]

J. M. Hanssens SJ, *Le texte du „Liber officialis“ d'Amalaire* (Eph. lit. 47 [1933] 113—23; 225—48; 313—28; 413—24; 493—505; 48 [1934] 66—79; 223—32; 549—69). Über diese wichtige Arbeit, von der bisher nur 12 von 18 Kap. vorliegen, wird nach Abschluß der Veröff. berichtet werden. [282]

J. M. Hanssens SJ, *De Flori Lugdunensis „Opusculis contra Amalarium“* (Eph. lit. 47 [1933] 15—31). Werminghoff hatte bei der Herausgabe von II u. III der 3 *Opuscula contra Amalarium* (MG, conc. aev. Carol. I 2, 768—82) in Anlehnung an Mönchmeiers Ergebnisse u. im Gegensatz zur Mauriner-Ausgabe 1. das letzte Stück von II an den Schluß von III gehängt; 2. die Überschrift von III (*Epist. Flori... ad Theodonisvillae concilium*) als unecht getilgt, weil III vielmehr eine von Florus vor dem Konzil von Quiercy gehaltene Rede sei; 3. auch I u. II als mit Quiercy zusammenhängend hingestellt. Demgegenüber zeigt H., daß II in der originalen Gestalt überliefert, also nicht zu verändern ist, daß I u. III an die Bischöfe des Konzils von Diedenhofen (835) gerichtet sind, während II sich an Klerus u. Volk von Lyon wendet, um über die Verurteilung Amalars in Quiercy zu berichten. [283]

P. E. Schramm, *Zur Geschichte der mittelalterl. Kaiserkrönung* (Forschungen u. Fortschritte 9 [1933] 424 f.) beanstandet an den bisherigen Arbeiten zur Geschichte der Krönungsordines, daß sie die philolog. Untersuchung der Überlieferung vernachlässigen. Unter Anwendung der philologisch-diplomatischen Methode hat Schr. einen Stammbaum der Ordines ermittelt. Seine Wurzel sind die Sakramentarien u. ihre Gebete *ad principem benedicendum*; aus deren Zusammenfassung u. Ausstattung mit Rubriken sind die ältesten Ordines erwachsen. Die weitere Entwicklung ist wesentlich durch die von Hincmar aufgenommenen „Protokolle“ zu den Krönungen von 856, 866, 869 u. 877 bestimmt; er gliedert die Handlung klarer u. zieht weltlichen Brauch in die liturg. Sphäre hinein. Aus den Protokollen entsteht ein richtiger Ordo, der von Sens, von Erdmann wieder entdeckt. Dieser ist benutzt im Egbert-Ordo (960), davon stammt der Ethelredordo (913). Auf beide zusammen geht der Ordo des Ratold (zwischen 963 u. 986) zurück. Von diesem stammt letztlich der Ordo Karls V. von Frankreich (1364/80) ab. Die Erzählung Widukinds über die Krönung Ottos I. (936) u. der Ordo von Sens waren die Grundlage für den Ordo von Mainz, der auch zu den vom Ethelredordo benutzten Quellen gehört. Der Mainzer



Ordo wurde von der röm. Kirche übernommen u. erhielt so ein gewaltiges Ansehen. [284]

G. H. Doble, *The „Lanalet Pontifical“* (Bristol 1934). Das Pont. (Ms. Rouen A 27, 10. Jh.) stammt nicht, wie man geglaubt hat, aus der Kirche von Alet (St.-Servan) in der Bretagne, sondern aus dem Kloster St. Germans in Cornwall. Es ist noch unveröffentlicht, um so beachtenswerter ist Dobles Inhaltsangabe. Hervorgehoben seien folgende Formulare: Weihe der Jungfrauen u. Witwen u. Weihe des Palliums der letzteren (Bl. 56), Mönchsprofeß (Bl. 64—68), Abtsweihe (Bl. 68—70), Klerikerweihe (Bl. 70 f.; hier sieht man, daß die Hände beim Diakon u. Priester, das Haupt beim Priester u. Bischof gesalbt wurden), *Benedictio super regem nouiter electum* (Bl. 88 f.; veröff. von Wickham Legg, *English Coronation Records* 3—9, untersucht von Armitage Robinson, *The coronation Order in the tenth century*: Journ. theol. stud. 19 [1917] 56—72), Exkommunikation (Bl. 183). In dem zuletzt genannten Formular findet sich der Eintrag: *Lan Aletensis monasterii episcopus*. Hiermit vergleiche man folgende Wendungen einer *Missa Germani episcopi* (gedr. bei Haddan-Stubbs, *Councils* I 696 f., danach bei Doble 16): *locum praeclarum atque notum ubique Lannaledensem, ubi reliquiae Germani episcopi conduntur* ... und: *Germanus episcopus ... lucerna et columna Cornubiae ... qui in Lannaledensis aeclesiae tuae prato sicut rosae et lilia floruit*. Germanus ist der Bischof von Auxerre, der 2mal missionierend zu den Briten kam. Ein anderer *locus Lannaledensis* als St. Germans ist auf brit. Boden nicht bekannt. L. G. [285]

## B.

### Liturgie und kirchliches Leben im Mittelalter.

Von Anton L. Mayer.

#### I. Die Liturgie im Verhältnis zur Kultur- und Geistesgeschichte.

H. Piesch, *Germanischer Subjektivismus und deutsche Mystik* (Philos. Jahrb. d. Görresges. 46 [1933] 76—89). Die Vf. will in die von I. Herwegen, *Kirche u. Seele* (1926) u. in unsern Aufsätzen Jb. 5 S. 80 ff. u. Jb. 6 S. 68 ff. vertretenen „Ansichten“ über den Wechsel der ma. Frömmigkeitshaltung vom Objektiv-Sakralen zum Subjektiv-Individualistischen eine „vorerst nur schmale Bresche schlagen“ (S. 87), indem sie speziell an Meister Eckart nachweist, daß bei ihm die von den „Liturgiehistorikern“ aufgestellten Theorien über „gotische Frömmigkeit“ keine Geltung haben. Nach einer Darlegung dieses Standpunkts wird S. 79 zugegeben, daß die „hiemit (d. h. mit den Aufstellungen Herwegens u. Mayers) angedeuteten Ansatzpunkte zu einer neuerlichen Wendung in der Beurteilung der Kultur des MA eingehendste Beachtung verdienen“. Auch werden S. 81 u. 82 Sätze angeführt, die selbst bei E. die verpönte liturgiehistor. Theorie stützen könnten: „Das Hauptaugenmerk des ma. Mystikers liegt auf der subjektiv-ethischen Entfaltung u. Vollendung dieses durch die Gnade in uns gesenkten göttlichen Lebenskeimes, nicht so sehr auf dessen Vermittlung aus den kirchlichen Kulthandlungen.“ Dann aber wird — auf Grund Eckarts — innerhalb dreier Seiten bewiesen, daß (S. 85) „von der Herwegen-Mayerschen Charakteristik der späteren ma. Religiosität ... nicht viel, um nicht zu sagen nichts“ übrigbleibt. So dankbar man der Vf. sein muß, daß ihre Einwände dazu zwingen, manche Formulierungen noch schärfer zu fassen, so wenig läßt sich zugeben, daß durch sie die allgemeine Auffassung des ganzen Fragekomplexes erschüttert ist. An manchen Stellen fechten die Ausführungen gegen ein Phantom u. bekämpfen etwas nie Behauptetes. Die „gott-

bestimmte Grundhaltung“ (S. 80) wurde in den befehdeten Schriften z. B. nirgends geleugnet. Die S. 84 f. angeführte karitative Gemeinschaft — Eckart erachtet es für weit besser, bisweilen auf die höchste Beschauung zu verzichten, um einem Kranken, der dessen bedarf, ein Süpplein zu reichen — ist von uns überhaupt niemals in eine Diskussion hereingezogen worden; daß es sich dabei um etwas ganz anderes handelt als um die ursprüngliche lit. Gemeinschaft, mußte gesehen werden. Geschieht dies nicht, so läßt sich leicht behaupten, daß „die besagten Theorien“ (S. 84) „der ausgesprochen sozialen Note der E.schen Mystik u. Ethik gegenüber“ sich „am unzureichendsten“ erweisen. Wenn E. seine Zuhörer davor warnt (S. 82), sich allzusehr an die äußere Erscheinungsform des Menschen Christus zu hängen, so legt er damit Zeugnis ab für den allgemeinen Habitus, aus dem er sich als Erleuchteter u. Führender immer abhebt. Zwischen einem solchen „großen Einsamen“ u. der weiten „christl. Gemeinschaft“ ist aber Jb. 6 S. 86 ausdrücklich unterschieden u. betont, daß sich der „Geist der Subjektivität“ bei beiden Gruppen verschieden äußern mußte. Wenn E. die Zuhörer zum „weislosen“ Gott hinführt, den sie „in seiner unsichtbaren Wirklichkeit“ ergreifen sollen, so dokumentiert sich hier nur die Kluft zwischen der Subjektivität des großen Mystikers u. der einer handfesteren Menge, die am Menschen u. Menschlichen bei Christus hängt. Auch der S. 84 von E. angeführte Satz, daß es „Wahnsinn u. Bitterkeit sei, die Heiligen zu ehren, das Heilige aber nicht zu lieben“, ist nichts anderes als eine Bestätigung der praktischen Gefahr, die dem Theologen u. Mystiker im „gotischen Realismus“ (vgl. Jb. 6 S. 88) zu schlummern scheint. Er braucht kein „Heiligenstürmer“ zu sein, um diese Gefahr zu sehen; aber er tritt noch lange nicht aus seiner Zeit hinaus, wenn er sie sieht. Wir erfahren doch über viele kulturelle Zustände nur etwas durch ihre Widersacher u. ihre Verbote! — Das S. 85 angeführte Zitat: „Wer da wähnt, in Versunkenheit u. fühlbarer Andacht . . . mehr von Gott zu haben als beim Herdfeuer oder im Stalle, der betrügt sich selbst“ — ist sicher kein Widerspruch zu unserer Grundthese (Jb. 6 S. 84), daß „sich das Individuum mehr u. mehr aus der kultischen Gemeinschaft löste“. Unsere (a. a. O. S. 86) auf Huizinga fußende Bemerkung von der geringen Erwähnung Christi, der Kirche u. der Sakramente bei E. wird von P. S. 83 zurückgewiesen, u. E.s Forderung eines oftmaligen Empfangs der hl. Kommunion spricht auch tatsächlich gegen eine Verabsolutierung. Immerhin sind der von P. gebrachten Zeugnisse doch sehr wenige im Vergleich zu seinem ganzen myst. Schrifttum u. werden durch manche andere aufgehoben. Schließlich handelt es sich auch weder bei E. noch bei der Mystik überhaupt noch bei der ganzen got. Frömmigkeit um Einzelzüge u. -worte, sondern um eine geistesgeschichtliche Lage im großen. Daß im 14. u. 15. Jh. die „zum Subjektivismus u. Individualismus hindrängenden Tendenzen“ „auch in der Frömmigkeit die Oberhand gewannen“, gibt P. S. 87 selbst zu. Damit ist aber auch wieder das Vorhandensein u. die Entstehung dieser Tendenzen in einer früheren Zeit zugegeben, mögen sie sich auch nicht überall gleich u. nicht überall gleich stark geäußert haben. [286]

Charles M. O'Hare, *The Paschal Controversy in the Celtic Churches; a Repudiation of Papal Supremacy?* (Irish Ecclesiastical Record, 5. Ser. 40 [1932] 337—349; 492—503; 41 [1933] 266—276; 615—629; 42 [1933] 365—377). Gibt eine ins einzelne gehende Darlegung dieses heiklen Gegenstandes. Der Streit zwischen den Kelten und ihren Gegnern wuchs sich nicht zur Nichtanerkennung der päpstl. Suprematie aus. Es gibt keinen Beweis, daß die Autorität des Papstes jemals von den Kelten verworfen worden wäre; daß die Verfechter der kelt. Ostern je einmal exkommuniziert worden wären; im Gegenteil, die eifrigsten Vertreter dieser Tradition wurden als Heilige betrachtet. Wenn Wilfrid v. York u. andere die Kelten für Häretiker oder wenigstens Schismatiker hielten, so muß daran erinnert werden, daß diese Einzelpersonen nur ihre privaten Meinungen zum Ausdruck brachten. Daraus folgt,

daß die Versuche, die Unabhängigkeit der kelt. Kirche zu beweisen — vom ersten Versuch des Erzb. Ussler 1631 bis zu den letzten Bemühungen des Archidiakons Kerr (*The Independence of the Celtic Church in Ireland* [London 1931]) —, nur Erzeugnisse der Phantasie sind. L. G. [287]

A. Mayer-Pfannholz, *Die Wende von Canossa. Eine Studie zum Sacrum Imperium* (Hochland 30 II [1932/33] 385—404). Vf. stellt die Bedeutung der Königs- u. Kaiserweihe für die Stellung des ma. Monarchen innerhalb des Reichs u. der Kirche klar heraus, zeigt, wie das Ansehen, die Geltung, das sichtbare Wesen des König- u. Kaisertums aus der kirchl. Liturgie lebte, wie dem Kaiser durch das Gottesgnadentum der Weihe das Recht der *gubernatio ecclesiae* gesichert war. Von hier aus gesehen, führt Vf. aus, nimmt sich die Kampfansage Gregors VII. an Heinrich IV. als Angriff auf das sakrale Amt u. das sakrale Wesen des Kaisertums, damit auf das „heilige“ Reich, aus. Die Investiturfrage konnte im Sinn der päpstl. Reformpartei nicht gelöst werden ohne die Abstreifung des Sakralen von Kaiser u. Imperium. Canossa ist Symbol, weil hier über die Tradition, über die sakramentale Bestätigung, über den Glauben an die symbol. Realität der Liturgie hinweg das Königtum, die weltliche Macht auf seine nur-empirische Grundlage zurückgedrängt wurde: Der *rex-sacerdos* schied aus der gemeinsamen Sorge um die *civitas Dei* aus. Nachdem Vf. die geschichtlichen Folgen dieser „Wende“ nach beiden Seiten, nach der des *regnum* u. der des *sacerdotium*, hin gewürdigt u. Rense wie Avignon als symbol. Endpunkte erkannt hat, bemerkt er zum Schluß, daß die Entheiligung der Kaiseridee sich in der Liturgie der folgenden Zeit treu widerspiegelt, indem die Angleichung der Königs- u. Kaiserkrönung an die bischöflich-priesterl. Weiheriten immer mehr zurücktrat. H. Fr. [287a]

H. Günter, *Die Reichsidee im Wandel der Zeiten* (Hist. Jb. d. Görresges. 53 [1933] 409—28). Der Vortrag stellt eine ausgezeichnete Übersicht über den im Thema angezeigten Wandel dar (vgl. auch Jb. 12 Nr. 399). Sein Hauptziel ist zu beweisen, daß die Reichsidee sich nicht gewandelt hat. „Das 'Reich' ist Idee, Programm, göttliche Ordnung, Dienst an der Menschheit, Kultur, Vorbild, unabhängig vom gewordenen Raum.“ In der Tat muß von dieser ganz abstrakten Definition aus die Reichsidee als unwandelbar u. ungewandelt feststehen. Aber es läßt sich doch, glauben wir, auch nicht leugnen, daß von der Wirklichkeit her gewisse Einbrüche selbst in die Idee, soweit sie sich bei den Menschen darstellte, erfolgten. G. deutet z. B. S. 416 selbst einen solchen Einbruch an, wenn er von den Versuchen des Papsttums spricht, „das deutsche Königtum zur Anerkennung seiner Lehenshoheit über das Reich zu bringen“, oder S. 419, wo von dem neu erstehenden Institut der deutschen Kurfürsten zur Wahl des „Kaisers“ gehandelt wird. Blieb hier die Idee wirklich ganz „unberührt“? In diesem Zusammenhang wendet sich G. S. 416 auch gegen den unter Nr. 287 a angezeigten Hochlandaufsatz u. die dort vertretene These von der „Entheiligung der Kaiseridee“. Es scheint bei diesem Gegensatz aber im tiefsten Grunde doch um die verschiedene Auffassung von „Liturgie“ zu gehen; die von jenem Aufsatz u. in unserm Jb. vorausgesetzte Auffassung läßt es jedenfalls nicht anders zu, als daß wir es vom Investiturstreit (u. vom 11. Jh.) überhaupt an mit einem Verblassen, einer „Aushöhlung“ des „realen Symbols“ zu tun haben, selbst wenn sich die Formen nicht so unmittelbar geändert hätten. Die geistige Struktur des 11. Jh. hat von selbst dazu gedrängt. Es wurde auch nicht behauptet, daß die Auseinandersetzungen „zwischen Papst u. Reichsidee“ erfolgten, sondern daß innerhalb der universalen Mächte um das Wesen der Reichsidee gerungen wurde. — Trotz dieser Kontroverse aber bleibt G.s Aufsatz etwas vom Besten u. Wahhaftigsten, was zu der Frage überhaupt geschrieben wurde — u. das ist wirklich nicht wenig! [288]

H. Wieruszowski, *Vom Imperium zum nationalen Königtum. Vergleichende Studien über die publizistischen Kämpfe Kaiser Friedrichs II. und König Philipps*

des Schönen mit der Kurie (Beih. 30 d. Hist. Zeitschr. München u. Berl. 1933). Mit Recht zieht Vf. S. 141 ff. auch die Frage „Gottesgnadentum u. Herrscherweihe“ in den Bereich ihrer für die Entwicklung des modernen, weltlichen Staatsgedankens ungemein wichtigen Studien. Sätze wie: „Das ma. Gottesgnadentum entstammte der Weihe“, — „das Reformpapsttum in der Person des gewaltigen Gregor VII. machte dem Königspriestertum ein Ende“, — „im Kampf gegen diese Herabsetzung der Herrscherwürde ist der staufische Reichsgedanke erwachsen“ — entsprechen weitgehend den Aufstellungen des Aufsatzes „Die Wende von Canossa“ (vgl. Nr. 287 a). Ob es ohne Widerspruch hingenommen werden kann, daß (S. 142) „sowohl Barbarossa wie sein Enkel die spezifisch christl. Wesenszüge ihres Gottesgnadentums herausgehoben wissen“ wollten? Vf. muß selbst zugeben, daß sich bei Friedrich II. die Elemente vermischen, auch solche, die „für das Gottesgnadentum des Absolutismus bedeutsam werden sollten“. S. 143 ist wichtig: „Die nationale und die dynastische Entwicklung gaben der Herrscherweihe des Königs im Laufe der Zeit eine ganz neue Grundlage, die sowohl dem kirchlichen Prinzip von der konstitutiven Kraft der kirchlichen Weihe widersprach, wie auch sich von der kaiserlichen Begründung des Gottesgnadentums unterschied“. W. hält also — wie wir — die Herrscherweihe für ein konstitutives Element; sie muß es auch nach dem ganzen Charakter der lebendigen Liturgie sein. Ph. Funk, *Der Einzelne, die Kirche u. der Staat im MA* (Hochland 31, 1 [1933] 103) möchte dagegen die Weihetätigkeit als „höchstens deklarativ“ betrachten; dies widerspricht aber dem Glauben an die Realität des lit. Symbols! — S. 144 wird — im Zusammenhang mit der Idee des Königs als Stellvertreters Christi — der „alte Krönungsruf“ der sizilischen Könige angeführt: *Christus vincit...*, der dann vom franz. Königtum bei der Vernichtung der Templer verwendet wurde. Der König ist *dicti regis Jhesu Christi in regno suo vicarius!* Es hätte sich verlohnt, gerade von jenem lit. Ruf aus den Unterschied zwischen dem früheren u. dem französ. Gottesgnadentum zu erhärten. — Wenn S. 149 gesagt wird, daß die *Gesta Dei per Francos* der „geschichtsphilos. Ideologie des Imperiums“ „eine wirkliche real-historische Größe“ entgegenstellen, so ist der Gegensatz insofern nicht ganz berechtigt, als das Kaisertum selbst auch — u. gerade durch die Weihe — eine reale Größe bedeutete oder bedeutet hatte. — Im Anschluß an diese verdienstvolle Arbeit erwähnen wir auch W. Kienast, *Der französische Staat im 13. Jahrhundert* (Hist. Zschr. 148 [1933] 457—519), der S. 467 f. gleichfalls von der Bedeutung der Weihe u. Salbung spricht, insbes. von ihrem Fortleben im kapetingischen Geschlecht („achtetes Sakrament des Königtums“); er hält sich vor allem an F. Kern, *Gottesgnadentum u. Widerstandsrecht* (1914), erwähnt aber S. 468 f. Anm. 1 noch eine ganze Reihe für diese Frage wertvoller Erscheinungen. In gewissem Sinne behandelt auch W. Koehler, *Die deutsche Kaiseridee am Anfang des 16. Jahrh.* (Hist. Zschr. 149 [1933] 35—56) den Prozeß der „Entsakralisierung“, „Verweltlichung“ des Kaisertums; vgl. z. B. S. 49: „Der Kaiser wird aus deutscher Kraft, letztlich durch Gott, aber nicht durch die päpstliche Krönung; die ist überflüssig, die Wahl ist die Substanz des Kaisertums“. (Solche Aufstellungen u. etwa H. Preuß, *Die Wandlungen des deutschen Kaisergedankens* [1917] stünden freilich in grellem Widerspruch zu Günters [vgl. o. Nr. 288] These von der Unwandelbarkeit der Reichsidee!) S. 146: „Die deutsche Kaiseridee hat keine Nachblüte erlebt“ — bis zu einem Grade als Idee doch, u. zwar in Karl V. (wenn auch nicht so „sakral“, wie S. 53 betont ist); vgl. P. Rassow, *Die Kaiser-Idee Karls V.* (Berlin 1932) u. A. Mayer-Pfannholz, *Der letzte Kaiser* (Hochl. 32, 1 [1935] 370 ff.).

[289]

L. Levillain, *Le couronnement impérial de Charlemagne* (Rev. d'hist. de l'Eglise de France 18 [1932] 1—19). Vor der Messe und nicht während der Messe, wie man gewöhnlich sagt, wurde Karl d. Gr. am Weihnachtstag 800 von Leo III. gekrönt: die Texte sprechen dies deutlich aus (*Annales regni Francorum; Annales*



*Maximiniani; Annales qui dicuntur Einhardi*). Die Worte *nesciente domino Carolo* der *Ann. Max.* bedeuten einfach, daß Karl über seine Krönung in diesem Augenblick überrascht war. Die *Annales Laureshamenses* zeigen an einer Stelle, die in ihren letzten Teilen von einem Augenzeugen der Zeremonie herrührt, deutlich, daß Karl den Kaisertitel, den man ihm anbot, nicht zurückweisen wollte. Er hatte den Titel „Römischer Kaiser“ angenommen, der ihm durch die Versammlung des 23. XII. angeboten worden war. Am 25. XII. fand die *consecratio* (*Ann. Laur.*) statt, d. h. die Handauflegung durch den Papst (die Salbung war damals noch kein Teil der Kaiserkrönungen); aber unzufrieden war Karl über die Ungeordnetheit der Zeremonie, welche nach den *Ann. regni Franc.* sich aus 3 Teilen in folg. Reihenfolge zusammensetzte: 1. Plötzliche Krönung; 2. Akklamation; 3. *adoratio*, während die Kaiserwahlen vor 800 in folg. Ordnung vor sich gegangen waren: 1. Akklamation, wesentlich dazu gehöriger u. ursprünglicher Akt; 2. Krönung durch den Patriarchen, ein nebensächlicher Bestandteil, der auch wegbleiben konnte; 3. *adoratio*, die immer ausgeführt wurde. Karl war überrascht u. unzufrieden, weil das gewohnte Zeremoniell nicht eingehalten worden war; auch beeilte er sich nicht, den Titel Patrizius gegen den Kaisertitel wegzutauschen. Eine Urkunde, die am 4. III. 801 in der Basilika von St. Peter in Rom erlassen wurde, trägt noch das Anfangsprotokoll: *Carolus, gratia Dei rex Francorum et Langobardorum ac patritius Romanorum*. Indem der Papst das gewöhnliche Zeremoniell änderte, um *manibus suis propriis* vor der *acclamatio* zur Krönung Karls zu kommen, erstrebte er nach Levillain dem Kaisertitel den alten Wert wiederzugeben u. die Kaiserwahl der Kaiserkrönung durch den obersten Pontifex unterzuordnen. Diese Auffassung macht sich frei von dem offiziellen Bericht über die Zeremonie im *Liber pontificalis* (ed. Duchesne II p. 7); diese Auffassung drückt auch, in allegorischer Form, das berühmte Mosaik des Tricliniums im Lateran aus. Karl d. Gr. hat diese Theorie nicht gelten lassen. 813 krönte er aus eigener Machtvollkommenheit in Aachen seinen Sohn Ludwig u. machte ihn nach dem Wunsch seiner Umgebung zum Mitregenten, die gleiche Praxis, wie sie die byzant. Herrscher pflogen. Die Krönung des K. Ludwig d. Fr. durch Leos Nachfolger, Stephan IV., 816 hatte keinen anderen Wert als den einer relig. Geste, die dazu angetan war, die Frömmigkeit des Herrschers zu befriedigen.

L. G. [290]

**M. L. Bulst-Thiele**, *Kaiserin Agnes* (Beitr. z. Kulturgesch. des Mittelalters u. d. Renaissance Bd. 52. Lpz. u. Berl. 1933). Eingangs wird ein Überblick über die geistig-relig. Situation in der Heimat der Kaiserin Agnes, Frankreich, zu jener Zeit gegeben, und die relig. Erregung betont, in deren Zusammenhang auch das Kluniazensertum erscheint, ebenso aber auch gewisse Ketzereibewegungen (S. 2) u. das Aufkommen einer neuen weltlichen Kultur; bezeichnend das Geständnis des Manasse von Reims: *Bonus esset archiepiscopatus Remensis, si non missas inde cantari oporteret*, — also „Weltbejahung im Widerspruch zu den Reformideen Clunys“ (S. 4), daneben aber „gesteigerte Religiosität“ (S. 9). Zur Auffindung von Reliquien, speziell des Hauptes Johannes des Täufers, vgl. Jb. 11 Nr. 422 und *Aus dem historischen Museum Freising* (1932) S. 15. — Das Recht, Synoden abzuhalten, leitete Wilhelm V. von Aquitanien (Vater der Agnes) wohl aus dem karoling. Gebrauch ab; vgl. Jb. 11 Nr. 286. — S. 14 wird erwähnt, daß K. Heinrich III. niemals die Königsinsignien anlegte, ohne vorher gebeichtet zu haben; das hängt sicher mit der sakramentalen Auffassung der Krönung zusammen, die Heinrich auch im berühmten (aber noch nie richtig und sachlich gewürdigten) Dialog mit Wazo von Lüttich vertritt; die Vf. zieht diese Stelle S. 29 Anm. 5 heran, wobei sie freilich zweimal (!) *unctio* statt *unctio* setzt!! (Über die Angriffe der Reformpartei und der Kanonisten gegen die Sakralität der Herrscherweihe auch S. 30.) — S. 17: Der Vergleich der Kaiserauffassung eines Heinrich III. mit der Friedrichs II. ist trotz Kantorowicz unrichtig. — S. 40 ein Metzger Evangeliar (andere lit. Bücher S. 95, 96). — S. 73 bei der *dam-*

*natio Nikolaus' II.* i. J. 1060 wird auch verboten: *nomen eiusdem in canone consecrationis nominari*. — S. 109: Christusminne und -mystik bei Johann v. Fécamp (sehr wichtig als Vorläufer Bernhards v. Cl.). — Die fleißige Arbeit ist im allgemeinen sehr aufschlußreich. [291]

**G. Rückert**, *Die Meßpfündestiftungen der Stadt Lauingen im Mittelalter* (Jahrb. d. Hist. Ver. Dillingen a. d. D. 45/46 [1932/3] 11—30). Die Stadt L. erhielt im 15. Jh. nicht weniger als 21 Meßpfündestiftungen, eine typische Erscheinung spätgot. Frömmigkeit. Lehrreich sind ferner in gewisser Beziehung auch die Patrozinien, für welche die Stiftungen gemacht wurden: so Birgitta, die 14 Nothelfer, Sigmund, Unseres Herren Ruhe u. a. Ob man S. 28 von einer Kaplanei „des hl. Albertus Magnus“ sprechen kann? Wichtig ist der Umstand S. 26, daß der Altar des hl. Leonhard in der Spitalkirche stand. Es ist das wieder ein Zeichen, daß der Hl. noch im 15. Jh. mit der Landwirtschaft wenig zu tun hatte (vgl. die Jb. 11 Nr. 376 angegebene Literatur). Daß der Kaplan des gleichen Altares jeden Montag (!) eine Seelenmesse für den Stifter lesen mußte, hängt wohl sicher mit der Anschauung vom *Refrigerium Damnatorum* am Sonntag zusammen; vgl. zuletzt die Hist. Vierteljahrschr. 28 (1933) S. 409 zusammengestellte Literatur, außerdem F. Siebert, *Der Mensch um 1300* (vgl. Jb. 12 Nr. 414) S. 182. [292]

**W. von den Steinen**, *Literarische Anfänge in Basel* (Bas. Zschr. f. Gesch. u. Altertumsde. 32 [1933] 240—288). Bei der Erwähnung Heitos (S. 242) im Abschnitt über die karoling. Zeit kommt auch seine Stellung zur Liturgie zur Sprache, sowohl was die Kenntnisse des Geistlichen, als was die Mitwirkung der Laien anlangt. [293]

**B. Bischoff**, *Literarisches und künstlerisches Leben in St. Emmeram (Regensburg) während des frühen und hohen Mittelalters* (Stud. u. Mitt. z. Gesch. d. Ben.-O. 51 [1933] 102—42). Liturg. Schrifttum u. lit. Beziehungen finden sich allerorts in dieser sehr genauen, auf gründlicher Forschung beruhenden Arbeit. So gehört z. B. in diesen Bereich die S. 103 aufgestellte These, daß die dem R. er Bischof Baturich (817—47) gewidmete Kompilation *de benedictionibus Dei* ein Werk des Hrabanus Maurus, ein verschollener Vorläufer von *De institutione clericorum* ist. S. 111 ist die Rede von den Dichtungen des Emmeramer Mönchs Arnold (vor Abfassung der 2 Bücher über die Wunder des hl. Emmeram): Antiphonen u. Responsorien zum Feste des Hl. an Stelle des veralteten Offiziums. „In der Folgezeit setzte sich das von ihm verf. Officium . . . durch“ (Clm 14 870 fol. 9 ff.). S. 112: Aufleben des lit. Gesanges. „Die Fülle der Sequenzen u. Tropen wurde in das Regensburger Kloster übertragen.“ B. hält es für sehr wahrscheinlich, daß der Abt Burchard, selbst ein Reichenauer Professe, die aus dem heimischen Kloster gewohnten Formen in der übernommenen Abtei einführte. In seine Zeit ist das Tropar Clm 14 083 zu setzen (Anm. 42 wird der Kyrietropus *An. hymn.* 47, 149 erwähnt mit den Synonymen: *pneuma, rucha, spiritus almus*); es sind 72 Sequenzen (ohne die später eingetragene Dionysiussequenz; über sie [*Exultamus in ista fratres sollempnitate* = *An. hymn.* 53, 234 ff.] handelt B. S. 133), meist von Notker, 2 aber zum Lob des hl. Emmeram sind in R. entstanden; abgeleitet ist Clm 14 322. — Der *Tractatus de passione et gloria b. Emmerami* (ed. Pez) trägt (S. 114) „den Charakter einer panegyrischen Homilie“ u. wurde später zu lit. Verwendung in Lektionen eingeteilt. — Einen breiten Raum nimmt naturgemäß die Tätigkeit des Mönches Otloh ein. Unter den Hss., „an deren Grundstock O. mitgearbeitet hat“ (S. 116 ff.), steht das schon erwähnte Tropar Clm 14 083 (von Otloh der Tropus ad Kyrie: *O pater immense, cui semper manet idem esse*) u. das Evangeliar Vat. Reg. lat. 10, wo O. das *Breviarium* hinzugefügt hat. Der Vf. des erwähnten Tropus (= *An. hymn.* 47, 98 ff.) ist O. selbst (S. 122); „von den 9 Hexametern hat er 3 den Gedankengängen seines wenigstens dreimal umgearbeiteten metrischen Gebets (*An. hymn.* 50, 320 ff.) entlehnt; er ist nur noch in einem Neapler Cod. von Troja (ö. Monte Cassino) erhalten, ein Zeichen, daß O. den Cod. dichtete, als er sich in der Gegend von Troja befand (S. 123). —

S. 126 (auch Anm. 96) über die Missalien des O. — S. 129 f. (gelegentlich der Untersuchung über die Translation des Dionysius Areopagita; vgl. S. 128: erstes *Officium plenum* durch den Mönch Wisili 1041 gewagt!) wird von einer Darstellung im Uta-Evangeliar (Clm 13 601) gesprochen, wo auf dem Bilde der Messe des hl. Erhard das Pallium die Buchstaben trägt *IHPAPXIA*; B. meint, daß von dem Bekanntwerden der ps.-areopagitischen Schriften die Anregung zur Translations-Fabel ausgegangen sei. Die Dionysiusverehrung kommt nun noch weiter zu Wort: S. 132 das *Offizium* (1049), dazu Anm. 121, S. 133 die in Clm 14 069 eingeschobenen Hymnen u. die schon erwähnte Sequenz. — S. 135: Das Gedicht O.s *Oblato Christo studeat sibi quilibet isto* ist eine metrische Umsetzung der Wiposchen Ostersequenz *Victimae paschali laudes*, wie O. die Sequenz *Sancti spiritus assit nobis gratia* umgedichtet hatte (*An. hymn.* L 326 f.). — S. 138 über das illustrierte Passionale Clm 13 074 u. das Evangelienbuch Heinrichs IV. in Krakau. — S. 141: *Benedictiones in natali Domini* in Clm 14 756 = Ben. für die 12 Lesungen des monast. Brev. in Reimprosa. — Arnold u. Otloh von St. E. erschienen in Jb. 4 S. 313 f. [294]

A. Viscardi, *Saggio sulla Letteratura Religiosa del Medio Evo Romano* (Padova 1932). Die hier gesammelten 4 neuartigen Studien zum relig. MA werfen auch einige liturgiehist. Erkenntnisse ab. Sie bedeuten in der Hauptsache eine geistesgeschichtl. Interpretation der ma. Bibelexegese sowie einiger Schriften Innozenz' III. (*De Contemptu Mundi*), des hl. Bonaventura (*Meditationes vitae Christi*) u. des Joachim de Floris. Interessant ist dabei die Feststellung, daß die volksrelig. Bewegungen des MA nicht so sehr eine Opposition gegen die Liturgie als gegen die systematischen Denkmethode der Schultheologie darstellen (20). Aber selbst der Frömmigkeit des Schuldenkens gegenüber ist die in ihren Formen stets ephemere Volksfrömmigkeit im Nachteil, da sie durch Mangel an Arkandisziplin grundsätzlich das Heilige unlöslich an das zeitbedingte Profane kettet (24). Liturgie u. Scholastik aber sind aufs innigste verknüpft. Was die Scholastik explicite an den hl. Schriften erklärt, deutet, systematisiert, das tut die Liturgie implicite durch Auswahl, sinn-gemäße Verteilung der Psalmen auf Kirchenjahr u. kanonische Stunden, „Erfindung“ von interpretierenden Antiphonen u. Responsorien u. dgl. (25), in vorbildlicher Weise seit dem *Antiphonarius* u. dem *Liber responsalis*, die Gregor d. Gr. zugeschrieben werden. Dem Historiker erscheinen aber die „erfundenen“ Responsorien als ein Mosaik aus sinnvoll neu zusammengetragenen Wortgruppen u. Stellen der Hl. Schrift, so daß sich hier eine Parallele zur mehrfachen Ausdeutung u. Zusammenschau angeblich zusammengehöriger Stellen der systematisch-theol. Literatur des MA ergibt (29). Es verhält sich dann liturg. u. spekulativer Text wie Poesie u. Prosa, die sich um die gleichen Heilstatsachen mit den gleichen Methoden, aber verschiedener Intensität, bemühen. In der Dogmatik wie in der Liturgie des MA besteht die method. Tendenz, Isoliertes u. biblisch nicht Zusammengehöriges unter großen religiös-spekulativen Gesichtspunkten neu zu subsumieren, um so in die letzten Tiefen der relig. Geheimnisse einzudringen. Den Beweis für dieses tatsächlich auch in der Liturgie vorhandene schöpferische Prinzip liefern nach dem Vf. am deutlichsten die Vesperpsalmen, welche in der Antiphon jeweils nach Festzeiten verschieden mit dem einen oder anderen Vers der Psalmen selbst, zu denen sie gehören, perspektivisch kommentiert werden (30). Diese vage poetische Andeutung der älteren Liturgie u. die straffe dogmatische Systematik wachsen zu einer typisch hochma. Einheit zusammen in dem *Officium in festo Corporis Christi*, einer gemeinsamen Arbeit des hl. Thomas u. des hl. Bonaventura, wo bes. die Vesperpsalmen u. die Lesungen der ersten Nokturn so straff gewählt u. arrangiert sind, daß sie geradezu die eucharist. Dogmatik selbst darstellen. (Anton Mayer hat übrigens den gleichen Sachverhalt bei der Festsequenz hervorgehoben; Zschr. f. kathol. Rel.-Unterricht an höh. Schulen 10 [1933] 156 f.) Vf. hebt die bekannte Tatsache hervor, daß dem Laien des MA die dogmat. Substanz größtenteils durch die Liturgie zu-



geflossen ist, unterstützt wiederum durch die lediglich an der Liturgie inspirierte homiletische Predigt (*Sermones Dominicales* u. *Sermones de tempore*). Weil das Wesentliche der Hl. Schrift dem MA durch die Liturgie vermittelt wird, ist es doppelt heilig u. profaner Phantasiedichtung entzogen. Wo Arkandisziplin nicht genügt, helfen Konzilsbeschlüsse u. Verbote nach. Der profane Romancier hat sein Arsenal in den unliturg. bibl. „Geschichten“ u. den apokryphen Evangelien (42). Bei der Kompliziertheit des ma. Geisteslebens ist aber beachtlich, daß die Liturgie selbst zur Profanierung des Heiligen beiträgt, nicht nur — was bekannt ist — durch Dramatisierung der Ostersequenz u. ähnliche Theatralisierungen, sondern auch durch die seit dem 10. Jh. verfolgbare, die Gotik vorwegnehmende Einbeziehung der betont menschlichen Passionselemente in die Texte (59), was endgültig den Graben zwischen West- u. Ostkirche vergrößert. Dichterisch, malerisch, architektonisch wie musikalisch ist beweisbar, daß hieratischer Stil grundsätzlich erschüttert wird durch Rücksichtnahme auf die Sentimentalität der Gläubigen. Und diese Rücksichtnahme scheint innerliturgisch viel früher zu beginnen, als wir gemeinhin anzunehmen geneigt sind. Allerdings sind menschliche Einzelzüge (*immagini staccate*), aus epischem Zusammenhang gelöst, liturgisch legitim möglich als „voci misteriose che vengono dall'infinito ad ammonire gli spiriti, lampi fugaci che illuminano solo brevi momenti del lungo, terribile dramma“ (d. h. der Passion) (28). — Das bekannte Erbauungsbuch *Meditationes vitae Christi* des hl. Bonaventura sollte nach Ansicht des Vf. das Brevier in einem franziskan. Frauenkloster ersetzen. Er hat dafür überzeugende Beweise im Texte selbst. An dem Büchlein kann man sehen, wie ein relig. Mischstil entsteht, wenn ein großer Geist und Frommer sein liturg. u. myst. Wissen einengt, um sich ungelehrten Frauen in volkstümlicher Weise verständlich zu machen (78). Die Übersetzungen des beliebten Traktates in die roman. Sprachen lassen sogar alles Unvolkstümliche fort. Bonaventura selbst aber läßt sich von seiner myst. Betrachtung des göttlichen Lebens in Christo, sobald er an seine Leserinnen denkt, jeweils zu einer pragmatischen, möglichst irdischen Darstellung von Jesu Geburt, Leiden u. Tod abdrängen. Aber er ringt aus innerstem Bedürfnis mit den Nonnen, denen er z. B. alle apokryphen Erfindungen zugestanden hat hinsichtlich der mütterlichen Betreuung des Jesuskindes, denen er den kalten Stall zu Bethlehem durch eine geniale Erfindung des zimmereikundigen hl. Josef verschließen läßt, er ringt mit ihnen um eine liturg. Grundhaltung: „Heute ist das Fest der Geburt unseres Herrn, des ewigen Sohnes Gottes. Der Bräutigam der Kirche ist aus seinem Zelt getreten und Er, der schöner ist als alle Kreaturen, hat sein ersehntes Antlitz sehen lassen . . . und heute ist die Güte und die Barmherzigkeit unseres Erlösergottes erschienen“ (91). Ähnlich schließt sich an Details der Kreuzigung u. Kreuzabnahme (Johannes gibt dem Joseph von Arimathaea ein heimliches Zeichen, daß er Maria die langen, grausamen Nägel nicht sehen läßt) eine tiefe Betrachtung der sieben Worte, die in die seit Beda bis heute übliche Beziehung zu den kanon. Stunden gesetzt werden (92 f.). Aber das Liturg. wird im ganzen von dem Volksdevotionalen erdrückt, u. auch Bonaventura ist ein wesentliches Glied in dem zentralen ma. Entwicklungsprozeß der Anpassung der Klerikerfrömmigkeit an die Volksfrömmigkeit (95). Vf. scheint nicht zu wissen, daß die *Meditationes vitae Christi* nach E. Mâle überhaupt allein verantwortlich sind für die bürgerlich-sentimentale Umgestaltung der christl. Kunst am Ende des MA (*L'art religieux de la fin du moyen-âge en France*, p. 10). — Joachim von Fiore endlich ist viel weniger mystischer Seher, als man bisher angenommen hat. Es handelt sich auch bei ihm um Thesen, die nicht aus Visionen, sondern aus der Symboldeutung der augustinisch-skotistischen Tradition gewonnen sind. Seine „Kirche des Geistes“ als benediktinische Mönchskirche ist eine Ausdehnung des ausschließlich liturg. Ideals „la chiesa dei monaci, libera dalle cure del secolo, occupata sola in preghiere, in divine salmodie“ (102) auf die Gesamtkirche. Liturg. Betätigung scheint Joachim eine mittlere



Erkenntnisquelle des Heiligen zu sein, die zwischen dogmat. Forschung u. myst. Liebeserkenntnis liegt: „Cepi dei causa diligere psalmodiam, multa mihi in scriptura divina psallenti . . . reserari ceperunt, quae legendo vestigare nequiveram“ (108). Diese Rolle des Liturg. bei Joachim wird dadurch interessant, daß es ihm nicht um persönliche Mystik, sondern um Zukunftsgestaltung der kirchl. Gemeinschaft geht, u. daß er als einer der wenigen Hellsichtigen den relig. Niedergang bereits im 13. Jh. klar erkennt. Schließlich führt die liturg. Kompositionsmethode der Anwendung der Bibeltextstellen auf konkrete Situationen bei den Joachimiten zu einer polit. Polemik aus dem Glauben, die optima fide Friedrich II. mit dem Antichrist identifizieren zu müssen vermeint. H. H. [295]

## II. Überlieferung liturgischer Quellen; Bibliotheken.

P. Lehmann, *Funde und Fragmente* (Zentralbl. f. Bibliotheksw. 50 [1933] 50—76). Durch glückliche, aber nur in genauester Forschung ermöglichte Funde in St. Gallen kann L. die Fragmente einer Evangelienhs. in Halbunziale s. Ve, die C. H. Turner u. A. Souter, *The oldest manuscript of the Vulgate gospels* (Oxford 1931), behandelt haben, wesentlich vermehren. Er machte die Funde auch in liturg. Hss. (S. 57) wie Ms. 348 (*Sacram. Gelas.*) und Ms. 414 (*Kalendarium, Lectiones, Hymni* s. Xe). [296]

R. Bauerreiß OSB, *Ein angelsächsisches Kalendarfragment des bayr. Hauptstaatsarchivs in München* (Stud. u. Mitt. z. Gesch. d. Ben.-O. 51 [1933] 177—82). Das Fragment mit der Signatur „Raritätenselect Nr. 108“ stammt von einem Kalendar s. VIII; die eingetragenen nekrolog. Notizen hat L. Baumann *MGH Necr.* III 103 notiert, B. untersucht den lit. Teil u. bringt den Text S. 178 f. Die engere Heimat ist (S. 179) York oder wahrscheinlich noch Lindisfarne, die vom ersten Schreiber verwendeten Heiligen sind römisch oder südital., die beiden späteren Schreiber gehören der Freisinger Diözese, Ilimünster oder Tegernsee, an, in deren Besitz das Kal. schon im frühen 9. Jh. war. Die sonst auch nahegelegten Beziehungen Ilimünster-Tegernsees zu angelsächs. Mönchen würden so eine Stütze erhalten. [297]

A. Janssens, *Het Roomsche Pontificaal van Leo XIII (1888) tot aan het Pontificaal van Mainz (± 950)* (Liturg. Tijdschr. 14 [1933] 196—202). Stellt folgende Genealogie nach rückwärts auf: Leo XIII. (1888), Benedikt XIV. (1752), Urban VIII. (1644), Clemens VIII. (1595), Innozenz VIII. (1485), Durandus (1292/5), Pont. Rom. s. XIII i, röm.-germ. Pontifikale = Pont. v. Mainz (950). Zum Schluß werden auch noch die Quellen des letzteren (röm. Sakramentare u. Ordines, gallo-fränkische Überlieferungen) herausgestellt. Hinweise auf Batiffol, *Études de lit. et d'arch. chrét.* 1919, 1—29; P. de Puniet, *Le Pontif. Romain* t. I (1930) 42/68; M. Andrieu, *Les ordines Rom. du Haut m.-â.* I (1931) 547/8 u. *Immixtio et Consecratio* (1924) 144/7. Jetzt auch Th. Klauser, vgl. Nr. 277. [298]

O. Gillen, *Das Goslarer Evangeliar. Eine Studie über die Ikonographie und die kunsthistorische Stellung der Handschrift innerhalb der deutschen Miniaturmalerei des 13. Jahrhunderts* (Goslar-Stade 1932). Das zwischen 1230/40 entstandene Evangeliar im Rathaus zu Goslar wird zunächst auf seine ikonograph. u. kunstgeschichtl. Zusammenhänge hin untersucht. Es wird einerseits — durch eingehende Besprechung und Vergleichung der einzelnen Bilder — ein abendländ. Einflußzweig festgestellt, der stark nach der sächsisch-thüring. Malerschule hinweist, anderseits aber ein auffallender Einfluß rein byzant. Vorbilder. Diese Vorbilder können dem Künstler — vielleicht identisch mit dem Verfertiger des „Wolfenbütteler Musterbuchs“ — zugekommen sein durch die byzant. Prachtss. (eine frappante Verwandtschaft konstatiert G. — besonders an der „Verkündigung“ mit Ms. Par. gr. 510 [Gregor v. Nazianz]) oder durch die italo-byzant. Monumentalmalerei. Für einen verschwindend kleinen Teil kommt vielleicht auch ein sog. griech. Tetraevangelium in Betracht. Als näherer

Entstehungsort wird das Kloster Neuwerk in Goslar erwiesen, das unmittelbar vor der Anfertigung der Hs. einer grundlegenden Reform unterzogen wurde. Auch das Missale des Dompropsts Semeka im Domgymnasium zu Halberstadt Nr. 114, stilistisch mit dem Evangeliar wesensverwandt, ist wahrscheinlich in der Neuwerker Werkstätte entstanden. Das Wolfenbüttler Musterbuch (aus Helmstedt) steht mit ihr in engster Verbindung, die vor allem durch die Zisterzienser hergestellt wurde.

[299]

H. Köstler, *Die Beziehungen zwischen den deutschen Königen und den Freisinger Bischöfen im Clm 6427* (18. Sammelbl. d. Hist. Ver. Freising [1933] 70—74). Es handelt sich um den schon Jb. 11 Nr. 286 erwähnten Benediktionenkodex, der fol. 12 auch eine Allerheiligenlitanei bringt.

[300]

J. Volf, *Kalendarium Bohemicum auf das Jahr 1489* (Gutenberg-Jahrbuch 1932, 158—168). Der gewöhnlich dem Drucker Bacaláf zugeschriebene Kalender besteht in Wirklichkeit aus drei innerlich nicht zusammengehörigen Blättern und stammt aus verschiedenen Jahren. Nur das 1. Bl. kann aus einem tschechischen Kalender von 1489 sein. Pilsen kommt als Druckort nicht in Frage.

[301]

H. Joly, *Le missel Lyonnais et le psautier de Jean Neumeister* (ebd. 147—157). Behandelt einen bis jetzt unbekannten, nun in der Stadtbibliothek zu Lyon befindlichen liturg. Inkunabeldruck, der dem berühmten Drucker vom Erzb. von Lyon, Karl v. Bourbon, in Auftrag gegeben war.

[302]

P. Zorzanello, *Libri d'ore a stampa dei sec. XV e XVI nella R. Biblioteca Palatina di Parma* (ebd. 1933, 75—88). Behandelt mehrere Livres d'heures, die vor allem in Rom (1497, 1498, 1501, 1503, 1505, 1506, 1507, 1529 u. ö.), dann in Besançon (1512), in Metz (1513), Paris (1500, 1502), in Bourges im Gebrauch waren. Nr. 19 = *Horae BMV ad usum fr. Praedic.* (Paris 1502); das *Officium BMV* taucht sehr oft auf; Nr. 46 graece.

[303]

F. Spessot, *I codici liturgici della basilica Aquileiese* (Aquileia nostra 2 [1931] 33—38; 3 [1932] 121—128). Bei der Unterdrückung des Patriarchats 1751 wurden die wertvollen Inventarstücke, darunter auch die liturg. Bücher, unter die beiden neuen Erzbistümer Görz u. Udine geteilt. Heute sind nur noch zwei Kodizes im Besitz des Kirchenarchivs von Aquileja. Cod. B: ein Graduale des 14. Jh. mit Initialschmuck, unvollständig. Cod. C: Antiphonar des 14. Jh. mit Initialschmuck. Sp. gibt von beiden Kodizes Inhaltsangaben u. Zustandsbeschreibung, von Cod. C außerdem 3 Probeseiten in Abb.

Th. Kl. [304]

K. Christ, *Die Bibliothek des Klosters Fulda im 16. Jahrhundert. Die Handschriftenverzeichnisse* (Zentralbl. f. Bibliothekswesen Beiheft 64. Lpz. 1933). Die sehr umfangreiche Arbeit (mit Indices 343 S.) beschäftigt sich mit den Hss.-Verzeichnissen, die sich aus dem 16. Jh. von der Bibl. des Klosters Fulda erhalten haben u. vom damaligen Zustand der uralten Bücherei Zeugnis ablegen. Es kommen drei solcher Verz. in Betracht: 1. ein vatikanisches im Palat. Lat. 1928, geschrieben um 1550, seinem Charakter nach hergestellt von einem mönchischen Bearbeiter „im Auftrag eines Auswärtigen, der einen Überblick über die Bestände der altherühmten Klosterbibliothek wünschte“; nach Ch. ist es nicht ausgeschlossen, daß diese Interessenten der Pfälzer Ottheinrich u. sein Bücherreferent Billicanus waren; der fürstl. Bibliophile hatte den Bill. z. B. schon 1547 aufgefordert, ihm alte Sakramentare u. Missalien, wie sie bes. die Abtei Fulda besäße, zu verschaffen; den Pfalzgrafen beschäftigte nämlich die Frage nach der ursprünglichen Gestalt der Messe, „deren Beantwortung wiederum den Weg zu einem auch den Protestanten annehmbaren Meßformular weisen sollte“ (S. 17). In dem Brief steht u. a., „...daß inn der library des Closters Fuld alte und gute buecher unnd fürnemlich darunder Missalia, genant libri Sacramentorum Gregorii aus dem attentico (authentico) cubiculi pontificis cubiculo C(odice?) geschrieben, neben mer allen buechern unnd agennden der Sacrament sein sollen“. 2. Die Inventarisierung von 1561, aus der

ein zum Gebrauch in F. selbst bestimmtes Verzeichnis hervorging; es ist in mehreren Hss. erhalten: Marburg, Staatsarch. R 38, Fuld. Landesbibl. Hs. B 18, Hannover, Kgl. u. Prov.-Bibl. Hs. 1837, Münster, Staatsarch. Rindl.-Hss. S. Hs. II 202. 3. Ein Pariser Verzeichnis: Bibl. Nat. nouv. acquis. 643, in Rom um 1600 kopiert, eine Auswahl aus Theologie mit Einschluß des Kirchenrechts. S. 65 f. gibt Ch. eine Übersicht über die ma. Bibliothekskataloge F.s. Dann (S. 67 ff.) folgt die „Ausgabe der Verzeichnisse“ des 16. Jh. Eine Durchsicht zeigt, daß Liturgica wenig oder fast gar nicht notiert sind, etwas häufiger Bücher über Lit., z. B. S. 91 e *Martyrologium Hieronymi et Bede*, S. 128 (Nr. 320) eine *Expositio missae Thomae de Aquino*, in Wirklichkeit (vgl. S. 206) die *Expositio officii missae* des Bernardus de Parentinis; S. 128 (Nr. 323) *Waltfridus de observationibus ecclesiasticis et incrementis*; S. 255 *Rabanus de officiis missae*, wahrsch. die entsprechenden Teile aus *De institutione clericorum* (S. 278); S. 265 ein *Ymnarius Edelwaldi*; von König Aethilwald v. Mercien ist nur in F. ein Hymnar bezeugt (S. 285); mehreres S. 275: *Liber benedictionum pontificum*, *Expositio psalterii*, *Liber antiphonon in diebus festis*, *Agenda*. [305]

A. Eilenstein OSB, *Zur Geschichte der Stiftsbibliothek in Lambach* (Stud. u. Mitt. z. Gesch. d. Ben.-O. u. s. Zw. 51 [1933] 205—217). Aus der Lambacher Schreibschule s. XII/2 unter Abt Pabo ging das *Rituale Lambacense* des Haimo hervor (= Cod. LXXVI). Der älteste Bibliothekskatalog (S. 206) im Perg. Cod. XIX fol. 227 zählt sehr viele liturg. Bücher auf; er enthält jedoch (vgl. S. 207) nur 1 Brevier; das bedeutet, daß für den Chordienst damals die Kürzung praktisch noch nicht übernommen worden war, sonst hätten mehrere Breviere vorhanden sein müssen; das eine war vielleicht Reisebrevier. [306]

J. Gessler, *Les Catalogues des Bibliothèques monastiques de Lobbes et de Stavelot* (Rev. d'hist. ecclés. 29 [1933] 82—96). Liturg. Bücher verzeichnet nur der 2. hier hg. Katalog, der des belg. Klosters Stavelot von 1105; der Hg. gibt zu den Bemerkungen der Ausgabe von Gottlieb, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Österreichs I* (1915) Ergänzungen und Berichtigungen. Der Katalog befindet sich in einer Hs. des Brit. Museums. Die Nrr. 118—152 des Verzeichnisses nennen z. T. interessante Titel liturg. Bücher, z. B. Nr. 120: *Missalis Idesboldi*. *Missalis Stephani*. *Missalis Rogeri*; oder z. B. Nr. 134: *Antiphonarius Meizonis*. *Antiphonarius Trevirensis*; oder z. B. Nr. 147: *Lectionarius in nataliciis sanctorum*; oder Nr. 149: *Imnarius Ernestonis*. (Die Erklärungen muß der Leser freilich immer noch bei Gottlieb nachschlagen.) [307]

P. Ruf, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz*. III. Bd. 2. T.: *Bistum Eichstätt* (Mittelalterl. Bibliothekskataloge hg. von 6 deutschen Akademien III 2 [München 1933]). Die Veröffentlichung ist die unmittelbare Fortsetzung (S. 193 ff.) der wertvollen Augsburger Bibliothekskataloge und teilt daher allein schon mit jenem Vorgänger die großen Vorzüge, die wir Jb. 11 N. 305 hervorheben konnten. Wir brauchen sie nicht zu wiederholen. Aus dem Bistum Eichstätt bieten alte Kataloge der Eichstätter Dom (gegr. 741), das dortige Dominikanerkloster (gegr. wahrsch. 1271), das Kollegiatstift zum Willibaldschor (gegr. 1276), das Zisterzienserklöster Heilsbrunn (gegr. 1132), die Frauenkirche zu Ingolstadt (gegr. 1425), die dortige Universität (gegr. 1472), das 1159 gegründete Augustinerchorherrenstift Rebdorf, dessen großer Katalog s. XV/XVI weitaus den größten Raum in diesem Teil einnimmt, u. die Pfarrkirche St. Emmeram zu Wemding (gegr. 1030), deren Bibliothek durch den in W. gebürtigen Breslauer Bischof Johann IV. von Roth i. J. 1500 gegründet wurde; bei dieser Gelegenheit wurden u. a. auch gestiftet zu dem altar . . . czway mesgewant, eins von rotem adlass kremesin, das ander ein khemichen, gelb mit ein crewtz und pildern . . . Und ein schon pacifical sol all mess auff den altar gelegt werden mit schonen stainen und vörgult (S. 318). — Wir versuchen nun, unserer Gewohnheit folgend, die Liturgica herauszuheben. Gleich die wertvolle histor. Einleitung zur Bibliotheksgesch. des Eichstätter Doms (S. 193 f.)

gibt uns solche Aufschlüsse. Es wird daran erinnert, daß wohl St. Willibald selbst die nötigsten gottesdienstlichen Bücher beschafft hat. Sein Nachfolger Gerhoh ließ eine *capsa* für ein Evangelienbuch herstellen; auf Bischof Gundekar (1057—75) geht das berühmte Pontifikale zurück; ein Domvikar Schrötel schenkt 1381 zwei Antiphonare, Bischof Friedrich von Öttingen (1383—1415) sorgt für neue Missalien und Breviere, Johann von Eich (1445—64) ließ u. a. ein *Obsequiale* abschreiben. Unter Bischof Wilhelm von Reichenau ist vielleicht auch ein jetzt in Admont befindliches Missale entstanden. Das S. 194 f. edierte Inventar der Domsakristei von 1370 führt u. a. an *tria gradalia*, einen *liber paschalis* (wohl ein Buch mit der Karwochen- und Osterliturgie), *duo libri missales*, *unum plenarium cum ewangelii et epistolis*, ein *novum officiale*. — Vom Kollegiatstift zum Willibaldschor (S. 200 f.) existiert im O.-A. Eichstätt ein Inventar von 1595, „das aber nur Liturgica enthält“. Eine ganze Reihe von lit. Büchern erscheint in kleineren Bücherverzeichnissen von Heilsbronn (S. 216 ff.), überliefert durch die *Libri computationum* des Klosters, Bestandsaufnahmen, die meist beim Wechsel in der Verwaltung eines Klosteramtes angelegt wurden; wir heben nur heraus (S. 217, 27): *psalteria ad officium pro infirmis ex(?)pectancia* [= spectantia]. S. 219 handelt es sich bei der Schenkung des Herzogs Ludwig VII. († 1427) an die Frauenkirche von Ingolstadt ausschließlich um Meßbücher (z. B. *ain pehemisch meßpuch*, *ain kostlich francois meespuch*). Der große, alphabetisch angelegte Katalog von Rebdorf bietet (S. 293) mehrere Schriften unter dem Sammeltitle: *De officio misse*; im wesentlichen sind es Meßerklärungen z. B. *Expositio misse Alberti Magni, exp. m. cuiusdam doctoris Lipsiensis, s. Bonaventurae, Henrici de Hassia, Speculum officii misse Iohannis Lampßheim, Secreta sacerdotum Henrici de Hassia tractans de hiis que ei displicent in missa*. Liturg. findet sich auch in der Wemdingener Stiftung für die Prädikatur (S. 318), vor allem Geräte und Gewänder.

[308]

P. Lehmann, *Mitteilungen aus Handschriften IV* (Sitz.-Ber. d. b. Ak. d. Wiss. Phil.-hist. Abtlg. 1933 Nr. 9) erwähnt S. 37 die (nicht sehr zahlreichen) Liturgica der Lüneburger Ratsbücherei, von deren Inventarisierung er allerdings absieht, S. 39 den Cod. Theol. 2<sup>o</sup> 10 s. XV: *Expositio literalis psalterii . . . Expositio lectionum vigiliarum pro defunctis*.

[309]

P. Ruf, *Eine Ingolstädter Bücherschenkung vom Jahre 1502. Mit einem beschreibenden Verzeichnis der erhaltenen Handschriften und Drucke* (Sitz.-Ber. d. bayer. Akad. d. Wiss. Philos.-histor. Abtlg. Jg. 1933 H. 4). Unter den Büchern, die der ehemalige Pfarrer von Neuburg a. D. Urban Klugheimer (de Mospur) i. J. 1502 der Universität Ingolstadt testierte, interessiert uns der von ihm während seiner Wiener Studienzeit (ab 1449) erworbene Hymnenkodex mit den von Jacob de Fladnitz 1454 vorgetragenen Erklärungen; R. beschreibt S. 50 ff. ausführlich diese Hs. (jetzt München Univ.-Bibl. 4<sup>o</sup> 181, 276 Bl.) und verifiziert die zahlreichen Hymnenanfänge nach Chevalier.

[310]

J. Gudiol, *Catálogo dels manuscrits anteriors al segle XVIII del Museu episcopal de Vich* (Butll. Bibl. Catalunya 7 [1923—27] 59—154; 12 Tafeln). Das Museum von Vich, das so viele liturg. Schätze bewahrt, hat auch einen sehr wichtigen Bestand an Hss., und die lit. Abteilung (ms. 63—208) ist die kostbarste. G. gibt hier einen sehr ins einzelne gehenden Katalog dieser Hss.: Sakramentare und Missalien, Breviere, Psalterien, Orationalien, Troparien, Antiphonarien, Prozessionalien, Martyrologien usw. Wir nennen nur die ältesten Hss.: n. 66: Das Sakr. aus Vich (1038) ist das älteste, frankoröm. Herkunft, ein großer Teil von Texten wie im Gregorianum, die Einteilung (*de sanctis, de tempore*) wie im Gelasianum, aber mit wichtigen Besonderheiten. Ziemlich ähnlich Nr. 67, ein Sakramentar des 11. Jh.; Nr. 71 Kleines Missale, Text der 4 Evangelien, Episteln u. Evangelien, aus dem 12. Jh. Nr. 103: Zeremoniale der Bischöfe von Vich (12. Jh.), frankoröm. mit mozarab. Anklängen, mit dem Zeremoniell für den Abt. Ähnlich Nr. 104, vielleicht



älter. Die Hss. 105 u. 106 sind Tropare des 11. u. 12. Jh., mit Neumen. Dom Sablayrolles hat diese Hss. in Sammelbände d. intern. Musikgesellschaft, XIII S. 221—224 behandelt. Nr. 131: *Liber processionarius secundum consuetudinem Urgellitanae* (12. Jh.), sehr wichtig. Nr. 117: *Liber processionarius vicensis* (13. Jh.), ebenfalls von Sablayrolles a. a. O. angeführt. Wir erwähnen noch die Nrn. 122 f.: *Fragmenta manuscriptorum cantoralium* (11.—13. Jh.). J. V. [311]

**J. Dominguez Bordona**, *Manuscritos con pinturas* (Madrid 1933). Ausgezeichnete Fundgrube für einen großen Teil der Hss. mit Malereien, die in den öffentlichen oder privaten Sammlungen Spaniens aufbewahrt werden. Es sind in 2 Bden 741 Bilder u. Bemerkungen über 2173 Hss. Ein Teil ist natürlich liturgisch. J. V. [312]

**A. de Poorter**, *Catalogue des livres d'heures et de prières de la Bibliothèque de Bruges* (Rev. d'hist. ecclés. 29 [1933] 344—364). Sehr genaue Beschreibung von 20 Stunden- und Gebetbüchern in lat., fläm. u. französ. Sprache vom 14.—16. Jh. im Besitz der Bibl. zu Brügge. 16 davon kamen durch das Testament des Thomas Schieter von Lophem († 1524) in diese Bibl. Die detaillierte Untersuchung durch P. erlaubt einen willkommenen Einblick in den Inhalt dieser Bücher, die für die Geschichte des Übergangs der Frömmigkeit von der kirchlich-liturg. Bindung zum individualistischen Beten von großer Wichtigkeit sind. Besonders dankenswert sind sowohl die gebrachten Auszüge aus einzelnen Gebeten (vor allem einzelne Strophen) als auch die genaue Deskription der Illustrationen, die das erwähnte Gesamtbild wesentlich ergänzen. [313]

### III. Riten.

**C. Callewaert**, *Il „Confiteor“ alla Messa e all' ufficio* (Riv. lit. 20 [1933] 57—60). S. 58 f. gedrängter Überblick über die geschichtl. Entwicklung der *Apologia sacerdotis* bzw. des *Confiteor* im Rahmen der Messe u. des Offiziums. Vgl. Art. *Apologies* von Cabrol im *Dict. d'arch. et de lit.* [314]

**C. Callewaert**, *Il bacio quando si sale all' altare* (ebd. 22—24). S. 24 auch histor. Bemerkungen über das Gebet *Oramus* (seit s. X) und den Altarkuß. [315]

**P. Browe SJ**, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter* (München 1933). Eine Sammlung von inhalts- u. materialreichen Aufsätzen, von denen einige Abschnitte auch in unserm Jahrb. u. anderen Zeitschriften erschienen sind, hier aber erweitert u. umgearbeitet in größerem sachlichem Zusammenhang geboten werden. Das Ganze ist so etwas Geschlossenes geworden: es behandelt „nicht die Verehrung, die man dem Altarssakrament bei seinem Empfang erwies, sondern nur die Anbetung, die ihm unabhängig davon dargebracht wurde. Sie nahm im 12. Jh. allmählich ihren Anfang u. steigerte sich durch die Einführung der Elevation, des Sakramentsfestes u. seiner Prozession immer mehr, erreichte aber erst im Spätma. u. den folg. Jh. ihren Höhepunkt.“ Diesem im Vorwort umrissenen Entwicklungsgang entsprechen auch die einzelnen Kapitel: 1. Die Entstehung u. Verbreitung der Sakramentsverehrung (Ewiges Licht, Tabernakelfrömmigkeit). 2. Die Elevation in der Messe (El. der Hostie, El. des Kelches, Glaube u. Aberglaube). 3. Das Sakramentsfest (Entstehung: Juliane von Lüttich, Hugo v. St. Cher, Urban IV., Blutwunder von Bolsena; Ausbreitung, Benennung, Zeit, Ort u. Ritus, Kommunion). 4. Die Sakramentsprozessionen (Prozessionen vor Einführung des Festes; Pr. am Feste selbst; Entartungen der Prozessionen durch weltliche Spiele u. Mummenschanz, durch Rangstreitigkeiten zwischen Klerikern u. Laien, durch übertriebenes Mitführen von Statuen u. Reliquien u. durch die mißbräuchliche Art, das Sakrament zu tragen z. B. durch mehrere Priester, auf den Schultern, auf einem blumengeschmückten Wagen); Prozessionen außerhalb der Festoktav (Lob- u. Dankprozessionen, Bitt- u. Bußprozessionen, Flurumgänge, Wettersegnen; päpstliche Reiseprozessionen). 5. Die Sakramentsaussetzungen u. Andachten (Aussetzungs-

messen, Übertragung der Eucharistie auf den Altar u. Vorzeigen in u. nach der Messe, eucharist. Lieder, Umgänge, Ablässe, Aussetzungen außerhalb der Messe, Nachmittagsandachten, längere u. ständige Aussetzungen in u. außerhalb der Fronleichnamszeit, Widerstände gegen das Vorzeigen u. Aussetzen der unverhüllten Hostie — Nikolaus von Kues —, Segen mit der Eucharistie). Es ist kein Zweifel, daß dieses Buch eine enorme Bedeutung hat für die Liturgiegeschichte, Kulturgeschichte u. Volkskunde; es ist uns aber leider hier nicht möglich, aus der Fülle des Materials einiges herauszugreifen, da gerade auf Grund dieses Materials alles gleichwertig u. gleich wichtig ist. Es kommt dem Vf. mehr darauf an, uns die vielen, aus allen nur denkbaren Quellen stammenden Zeugnisse in möglichster Ausdehnung vorzulegen als selbst die geistes- u. kulturgeschichtlichen Konsequenzen zu ziehen oder die einzelnen Ergebnisse in die großen Zusammenhänge einzureihen. So betrachtet er es z. B. nicht als seine Aufgabe, bei dem Kp. über die Elevation — vielleicht dem allerbedeutsamsten in diesem Buche! — das Aufkommen u. die (z. T. aus abergläubischen Motiven erfolgte) Ausdehnung der E. mit dem volkstümlichen Element der Schauens-Sehnsucht in organisch-historischen Konnex zu bringen bzw. in jenes Element einzubetten (vgl. den Jb. 12 Nr. 149 angezeigten Aufsatz S. 207 f.). Es wird eine Arbeit von besonderem Reiz sein, das von Br. gebotene Material in den Rahmen der „Heiligen Schau“ überhaupt einzureihen (vgl. übrigens auch G. Grupp, *Kulturgesch. d. MA* IV<sup>3</sup> [1924] 303). Ref. hat im Sinn sein eigenes Material in diesem Sinne zu verwerten u. hat auch schon gelegentlich im Jb. (vgl. z. B. diesen Bd. Nr. 384/5) auf das Problem hingewiesen. Was speziell das Schauen des hl. Gutes anlangt, so verweisen wir nur noch auf R. Hindringer, *Weiheroß u. Rosseweihe* (1932) 113: Beim Umreiten des Kirchleins muß eine Kirchentüre offen sein (die auf der Epistelseite, gegenüber dem Sakramentshäuschen), damit das Pferd zum Allerhlt. hinschauen kann! Ferner auf das Märchen von der „Schönen Agnete“, die den Wassermann gefreit u. nur alle 7 Jahre vor die Kirche kommen darf. Sie bittet (nach der Ballade Agnes Miegels) ihre Mutter: „Sage du dem Priester nun,

Er soll weit auf die Kirchentüre tun,  
 Daß ich sehen kann der Kerzen Glanz,  
 Daß ich sehen kann die güldene Monstranz,  
 Daß ich sagen kann meinen Kinderlein,  
 Wie so sonnengolden strahlt des Kelches Schein!“

Das ist in seinem Kern auch nichts anderes als der Glaube an die beseligende Kraft des geschauten Allerhlt., auch für die, die schon „die ewige Seligkeit verloren“. Mit Recht betont Vf. im Vorwort, daß zur Verehrung der Eucharistie viel die zahlreichen Wunder beitrugen; er verheißt über sie eine eigene Arbeit (vgl. Röm. Quart.-Schr. 1929, 137 ff.), die dann wohl die Frage über Bauerreiß, *Pie Iesu* (1931) u. die vielen in unserm Jb. gegebenen Hinweise (zuletzt u. Nr. 382/5) hinausführen bzw. von einer neuen Seite her beleuchten wird. Das „Schau-Element“ wird auch hier eine entscheidende Rolle spielen. [316]

A. Thomas, *Das Urbild der Gregoriusmesse* (Riv. di Archeol. Crist. 10 [1933] 51—70). Ausgehend von dem in einem Reliquiar zu Sta. Croce in Rom befindlichen Mosaikbild untersucht Th. in kurzen Zügen die Darstellungen des Schmerzensmannes überhaupt u. kommt gegenüber Bauerreiß (vgl. Jb. 10 Nr. 473) zu dem Resultat, daß die *Imago pietatis* nicht einen ausgesprochenen eucharist. oder sakrif. Charakter hat. Etliche der von byzant. Vorbildern ausgehenden Schmerzensmann-darstellungen blieben als reine Leidensmotive im Abendland erhalten u. wurden in Verbindung mit dort beheimateten Typen weiter ausgebildet. Ein anderer Teil hat die im Zuge der Zeit liegenden eucharist. Vorstellungen in sich aufgenommen. Vom Bilde in Sta. Croce u. der Legende gingen außerdem auch die Darstellungen

der Gregoriusmesse aus (Jubiläumswallfahrten, Beliebtheit der Verwandlungswunder). [317]

H. V., *Welke zijn de eerste getuigen voor het Jejunium eucharisticum?* (Tijdschr. voor Lit. 14 [1933] 328—333). Auf Grund eines Aufsatzes von E. P. Frochisse in der Rev. d'hist. ecclés. 38 werden die Zeugnisse des Tertullian, des Hippolyt u. anderer Autoren des 4./5. Jh. (Basilius, Timotheus von Alexandria, Sokrates, Konzil v. Hippo, Augustinus, Joh. Chrysostomus) überprüft u. geschlossen, daß ein histor. Nachweis der Nüchternheit für den Beginn des 3. Jh. nicht geführt werden kann. Die Gewohnheit beginnt in der 2. Hälfte des 4. Jh. Um 400 hat sich das *lei. sacramentale* in der Kirche allgemein eingebürgert. [318]

J. Vincke, *La custòdia de la seu de Barcelona i les jurisdiccions civil i ecclesiàstica* (Anal. sacra Tarrac. 9 Fasc. 2: Estudis historics [1933]). Bei dem engen Zusammenhang der im Titel enthaltenen Frage mit der Verehrung des hl. Fronleichnams handelt der 1. Abschnitt ausführlich über: *La propagació del culte al Santíssim Sacrament al segle XIV*, berücksichtigt freilich in erster Linie Katalanien u. seine Bistümer. Darauf bezieht sich auch die angegebene reichhaltige Literatur, woraus wir besonders A. Aragón Fernández, *La festividad del Corpus Christi en Barcelona* (Barc. 1925) hervorheben. [319]

L. Pfleger, *Besondere eucharistische Devotionsformen des späteren Mittelalters* (Arch. f. els. Kirchengesch. 8 [1933] 457—61). Bespricht den im Elsaß bezeugten Gebrauch der „Sanktuskerze“ (seit s. XIII), dann die Corpus-Christi-Altäre (es handelt sich hier um eine besondere euch. Devotionsform, weil das Sakrament sonst immer in den Sakramentshäuschen aufbewahrt wurde) u. endlich die Begleitung des hl. Sakraments bei Verheirathungen („eine Begleiterscheinung der Fronleichnamsdevotion“); hier behandelt P. vor allem die auf diese Übung verliehenen Ablass, deren ältester 1284 erteilt wurde. Es wurden auch, um die Sitte vor dem Verfall zu retten, testamentarische Stiftungen gemacht (z. B. Geiler v. Kaisersberg), daß 4 arme Schüler diese Begleitung übernehmen konnten. [320]

U. Serrès, *Le pain béni* (Les quest. lit. et paroiss. 18 [1933] 284—293). Unter sorgfältiger Verwendung histor. Materials (leider etwas zu spärlich für die östl. Kirche), vor allem auch mit Betonung der monast. Gebräuche (vgl. S. 293 Anm. 1 mit Berufung auf L. Gougau d in Rev. Mab. 1929 S. 212 f.) bespricht der Aufsatz die Bedeutung der „Eulogia“ (zum erstenmal in der Liturgie — vgl. S. 286 Anm. 2 — verwendet unter Gregor d. Gr.). S. 287 ist bedeutsam der Hinweis auf die oriental. Lit. gerade im Zusammenhang mit der gallikan. Nach einer Darlegung des Ursprungs (S. 288 ff.) (aus dem Opfergang der Gläubigen!) wird die sich allmählich entwickelnde Bedeutung für die Gläubigen charakterisiert: 'un signe de concorde et d'union, une vraie communion spirituelle, le supplément authentique de la communion sacramentelle'. [321]

M. G. Almeida, *Liturgia bracarense* (Opus Dei 8 [1933/34] 82—84; 183 f.; 204—207; 236—240; 250 f.). Kurze, fortlaufende Notizen über die Liturgie von Braga: über die Farben der Ornamente, Arten der Messe usw. J. V. [322]

J. Sanchis Sivera, *Para la historia del derecho eclesiástico Valenciano* (Anal. sacra Tarrac. 9 Fasc. 2: Estudis historics [1933]). Spricht u. a. auch von den Synoden, die unter Bisch. Andrés Albalat gehalten wurden. Dabei erscheinen auch folgende Gegenstände: 1258 *De Consuetudine, et tractatu septem sacramentorum; de forma baptismi; de Corpore Iesu Christi*; 1268 *Ne laici egrediantur de ecclesia in diebus dominicis et festivis, antequam missa perficiatur*; 1273 *Quod oratio dominica alta voce cantetur*. [323]

G. Malherbe, *Les Pâques fleuries ou les Floralies liturgiques du dimanche des Rameaux* (Les quest. lit. et paroiss. 18 [1933] 89—97). Für den Gebrauch u. die Segnung von Blumen am Palmsonntag wird eine Reihe von geschichtl. Zeugnissen aus Sakramentarien u. Missalien (9.—16. Jh.), aus Ritualen (ältestes von St. Florian

s. XII), Ordinarien (Bayeux s. XIII, Prémontré s. XIII u. Evreux s. XIV), von ma. Liturgikern (Ps.-Alkuin, Lanfranc, Beleth, Sichard v. Coemona u. a.), aus dem Zeremoniale Burchards (s. XVI) u. den *Ceremoniale episcoporum* angeführt u. schließlich gefragt, ob dieser Gebrauch als 'une déviation' gegenüber der ursprünglichen Liturgie zu deuten ist; die Antwort ist tolerant. — Zum Ausdruck *Osanna* als Bezeichnung des Palmsonntags (S. 89) vgl. H. Rheinfelder Jb. 10 Nr. 463. [324]

G. Chapeau, *Les processions des Rogations à Poitiers au debut du XIII<sup>e</sup> siècle* (Bull. de la Société des Antiquaires de l'Ouest, 3<sup>e</sup> sér. 9 [1932] 599—605) nach einem Dokument von etwa 1226 aus dem Archiv der Abtei Nouaillé. L. G. [325]

Jos. Walter, *Essai sur l'ancienne Liturgie de la Cathédrale de Strasbourg suivi d'une notice sur le trésor du XII<sup>e</sup> siècle* (Société des amis de la Cathédrale de Strasbourg, Bulletin 2<sup>e</sup> série N<sup>o</sup> 2, 1932 [Straßburg 1932] 7—38). Studiert die Geschichte des Straßburger Münsters vom Standpunkt der Liturgie aus, die nach folg. Dokumenten wiederhergestellt wird: 1. Evangeliar des Erchenbald aus der Reichenau 10. Jh.; 2. Passional Bibl. Bern Cod. 47 Pars hiemalis 11./12. Jh.; 3. Lektionar Bibl. Wolfenbüttel Cod. Aug. 71 fol. (Nr. 2679) 11./12. Jh.; 4. Brevier Pars hiemalis 12. Jh. Straßburg Großes Seminar; 5. Cantatorium British Museum ms. add. 23 922, 12. Jh., ed. A. Wilmarth [s. Jb. 8 Nr. 291]; 6. Brauchbuch Baldolfs, Bibl. Fürstenberg zu Donaueschingen 12. Jh.; 7. Brauchbuch oder Ordinarius von Fritsche Closener (1364), Hss. Bibl. Melk Nr. 966, 15. Jh., u. Schlettstadt Nr. 81; 8. Ordinarius, Bibl. Wolfenbüttel Cod. Aug. 84 fol. Nr. 2865 ff. 166<sup>r</sup>—187<sup>v</sup>, 13. Jh. Für das fehlende Pontifikale kann nach den Forschungen M. Andrieus (s. Jb. 11 Nr. 299) das Röm.-german. Pont. Mainzer Ursprungs eintreten. Bes. wichtig sind die *Consuetudines* des Baldolf, die Vf. S. 23—33 neu herausgibt nach Cod. ms. 512 der Bibl. Donaueschingen fol. 56<sup>v</sup>—66<sup>v</sup>, jedoch mit Hilfe der andern Texte zu einer verständlichen Form zu bringen sucht. Die Brauchbücher von Wolfenbüttel u. des Closener sollen später veröff. werden. Vf. bleibt hier innerhalb der roman. Periode. Specklins (16. Jh.) Plan der Kathedrale Chlodwigs, veröff. 1617, enthält viel Richtiges. (Er wollte die alte „teutsche“ Liturgie rekonstruieren, nahm Verse aus Otfrid von Weissenburg als liturg. Texte u. vielleicht von Notker v. St. Gallen das *Fater ynser* u. *Ich kelowe*). Die Ausführungen von Grandidier 1782 über die Str. Lit. sind nicht bedeutend. Im folg. gibt Vf. Anm. zu dem Texte Baldolfs. Die Str. Lit. zeigt sich als eng verwandt mit der von Lyon; beide gehen auf Rom zurück. Neben der Lit. stehen Mysteriespiele, eine reiche Zahl von Prozessionen usw. — eine typisch ma. Kathedralliturgie. O. C. [326]

*Coronation ceremonial* (Notes and queries 163 [1932] 430). Bibliograph. Notizen von verschiedenen Mitarbeitern über die Zeremonien bei der Krönung der Könige von England. L. G. [327]

M. Barth, *Über das Aufkommen der Gedächtnisfeier von Allerseelen mit bes. Berücksichtigung des Elsaß* (Arch. f. elsäss. Kirchengesch. 8 [1933] 163—80). Der 1. Teil beschäftigt sich bes. mit der Ansicht von Merk, daß das Allerseelenfest sich nur ganz langsam u. ganz allmählich von Cluny aus über das Abendland verbreitet hat, vor allem erst im 14. Jh. In Wirklichkeit ist der Prozeß viel schneller vor sich gegangen; man darf vor allem die Verbreitung des Allerseelenfestes nicht einzig u. allein an der Hand der kirchl. Kalendarien feststellen wollen. Der 2. Teil untersucht, seit wann im Elsaß der 2. XI. als Gedächtnistag für alle verstorbenen Christgläubigen feststellbar ist. Nach B. liegt dieses Datum ziemlich weit zurück. Der größte Wert wird auf eine Urkunde von 1100 gelegt, wo der entscheidende Satz lautet: *in prox. post festivitatem omnium sanctorum pro commemoratione omnium fidelium defunctorum*. Die Bistumskirche in Straßburg kennt die Allerseelenfeier bereits im 11. Jh.; für dieses Jh. lag auch im Straßburger Münster ein bes. Meßformular vor; in Freising haben wir ein Offizium schon aus dem 11. Jh. [328]



**Cl. Frhr. v. Schwerin**, *Rituale für Gottesurteile* (Sitz.-Ber. d. Heidelb. Ak. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1932/33. 3. Abh. [Heidelb. 1933]). Die Untersuchungen beschränken sich (S. 5) auf die Ordines für Kaltwasser, heißes Eisen, Kesselfang u. Probebissen. Im Vordergrund steht dabei die Frage nach dem ursprünglichen Inhalt der einzelnen Ordines; die Frage nach der Einordnung der einzelnen Benediktionen, Adjurationen u. Gebete in die Geschichte der lit. Formeln liegt außerhalb des Rahmens. Jedoch bietet die in knappster, streng wissenschaftlicher u. methodisch unanfechtbarer Art gehaltene Abhandlung noch genug wichtiges u. interessantes Material auch für die Liturgiegeschichte, da sie großen Wert auf die gegenseitige Beeinflussung der einzelnen Rituale legt u. daher für die Überlieferungsgeschichte der lit. Bücher von großer Bedeutung ist. — Eine große Rolle spielt auch die Stellung der Messe (u. des Opfers der Probenden) innerhalb einiger Ordines. Im Anhang gibt Vf. einen „Wortschatz“ (wo allerdings auch sonst gebräuchliche Wörter zu finden sind wie *incensare*, *luxuria*, *manducare*, *signare* = segnen u. a.), „Lautliches u. Lexikographisches“, „Morphologisches“, „Syntaktisches“, z. T. sehr bemerkenswerte Erscheinungen. [329]

**J. Boegl**, *Die Statuten des Freisinger Domkapitels von ca. 1400* (18. Sammelbl. d. Hist. Ver. Freising [1933] 75—102). Die äußerst gewissenhafte u. gediegen kommentierte Ausgabe dieser wichtigen Statuten bringt im 2. Teil (S. 96 ff.) auch Bestimmungen *de divinis officiis peragendis*; S. 97: *Ut canonici inter divina officia ecclesiam non frequentent sine habitu*; S. 98: *De modo inofficiandi et regendi*; S. 99: *De modo legendi lectiones et cantandi versus* usw. S. 102 ist die Rede von den sog. *comparatio*, einer Art Opfergang. [330]

**Ch. Schneider**, *Die Kölner Kartause von ihrer Gründung bis zum Ausgang des Mittelalters* (Veröff. d. Hist. Mus. d. Stadt Köln. H. II. Bonn 1932). Die Kölner Kartause wurde 1334 durch Erzb. Walram von Jülich gegründet. Es ist klar, daß sich hier, soweit von dem relig. Leben in dieser klösterlichen Niederlassung gesprochen wird (bes. S. 85 ff.), der Geist des späten MA in ganz charakteristischen Bildern widerspiegelt. So ist es ohne Zweifel nicht allein ein Merkmal kartäusischer, sondern überhaupt spätm. Frömmigkeit, wenn die Gottesmutter eine so tiefinnige Verehrung genoß (S. 87). „Das erste Gebet in der Nacht war Maria geweiht, der letzte Seufzer am Abend galt ihr. Jede Arbeit wurde mit einem Ave Maria begonnen. Lange vor seiner allgemeinen Verbreitung wurde das Rosenkranzgebet in der Kölner Kartause gepflegt.“ — S. 88: Einige Kölner Kartäuser werden als „Apostel der Herz Jesu-Verehrung“ gerühmt, bes. ein Henricus Egger von Calcar († 1408) mit seinen Gebeten; ein Petrus Blomevenna († 1536) empfiehlt die „Betrachtung der Herzenswunde, die die Liebe Christi verkündet“ (S. 88). Die liturg. Gottesdienste wurden mit großer Pracht gefeiert; vor allem wurde Wert auf prunkvolle priesterliche Gewänder gelegt (S. 86). — Im übrigen befaßt sich die sehr genaue Arbeit mit der äußeren Geschichte des Klosters, mit seiner Verfassung u. Rechtsstellung (z. B. zum Generalkapitel, zur Diözesangewalt, zur Pfarrkirche St. Severin), mit seiner Besitzgeschichte, mit der monast. Lebensordnung u. mit der Wissenschaftspflege; hier heben wir heraus einen Hermann Greffgens (S. 93), der der Verf. eines *ampliatii Martyrologii Usuardi* sein soll, während ein Werner Rolevinck († 1402) einen *Libellus de venerabili sacramento et valore missarum* schrieb (wie erhalten?). [331]

**A. Birch-Hirschfeld**, *Geschichte des Kollegiatstiftes in Guttstadt 1341—1811* (Zeitschr. f. Geschichte u. Altertumskunde Ermlands 24 [1932] 273—438; 595—758). Dies Stift „Sanctissimi Salvatoris et Omnium Sanctorum“ hat wohl schon 1347 den Stiftungsgottesdienst mit allen kanonischen Horen vollständig gehalten. Anniversarien wie bei der Frauenburger Kathedrale durch Vigilien mit 9 Lektionen am Vortag, durch feierl. Requiem u. folgende Gelddistribution an die anwesenden Geistlichen am Jahrestag selbst begangen. Zu Anfang des 15. Jh. wenigstens 10 Vikare am Guttstädter Dom, später zeitweilig Verminderung. Übernahme des Fronleichnamsfestes

wohl früh von der Glottauer Wallfahrtskirche. Laienbruderschaften Ende des 14. oder Beginn des 15. Jh. ohne kirchl. Betätigung, im 16. Jh. reformiert. Von einigen Unsicherheiten abgesehen ablehnende Haltung des Kapitels zu der neuen Lehre: Weder lutherische Predigt noch deutsche Lieder noch deutsche Taufformel. Seit 1533 wegen äußerer Schwierigkeiten statt 3 Nokturnen der Matutin nur eine; von 1565 an dauernd — wenigstens an Werktagen — Beginn der Horen mit den Laudes. Bei der geringen Zahl residierender Kapitelsmitglieder wohl schon seit Ende des 15. Jh. Horen nur von den Vikaren wechselweise mit dem Lehrer u. den Schülern unter Aufsicht des Kanonikers rezitiert, der die Woche hatte. Mannigfaltige Beschwerden der Visitationen von 1565, 1572 u. 1582 über Fehler u. Mißstände bei Gottesdienst u. Chorgebet, über das Zugrundelegen des ermländischen Rituals u. Nichtbenutzen des Missale Romanum. Hauptblütezeit des Stifts zwischen den Statutenredaktionen von 1583 u. 1734, Eindringen der Ideale der kathol. Reform. Zahlreiche neue Benefizien, Vikarien. An jedem Wochentag 1 oder 2 Votivmessen: 3 Messen *De Passione Domini* gestiftet, Gründung eines Rosenkranzbenefiziums, Einrichtung des marian. Offiziums u. der Lauretan. Litanei, Josephsbenefizien, Meßstiftung zu Ehren des hl. Johannes Nepomuk. Neue Bruderschaften mit ausschließlich relig. Zwecken: 1743 Herz Jesu-Bruderschaft (Jesuiten!). In der Abgeschlossenheit des Ermlands auch in der Aufklärungszeit keine „Antinomie zwischen geistigem und religiösem Leben“. Aber im Zusammenhang mit der Zeitlage deutlicher Niedergang des Stifts. Bis 1802 das alte liturg. Gewand der Kanoniker, das Almutium, von da bis zur Aufhebung 1811 die Mantelette.

A. Schn. [332]

#### IV. Stellung der Autoren und anderer Persönlichkeiten zur Liturgie.

O. Faller SJ. *S. Ambrosii de virginibus*. Ad praecipuorum codicum fidem recensuit O. F. (Florilegium Patrist. ed. Geyer-Zellinger fasc. 31; Bonn 1933). F., der an der Ausgabe des Ambros. im Wiener CSEL mitarbeitete, beschenkt uns hier mit einer schönen Edition einer der anziehendsten Schriften des Vaters von Mailand. Die Vorrede preist ihn als den *laudator virginitatis*, der von den oriental. Vätern die Anregung u. manche Topoi zu diesen Schriften empfing, auch von Cyprian, wenn auch z. T. negativ, sich leiten ließ. Die Bücher *D. v.* bestehen z. T. aus zwischen dem 21. J. u. 7. XII. gehaltenen Predigten. Von den beiden Hss.-familien, der german.-ital. u. gallobrit., wird in der Textherstellung die erste im Gegensatz zu den Maurinern als die bessere bevorzugt. Unter dem Text stehen die Varianten u. ein Kommentar, der nicht nur die Zitate nachweist, sondern auch mancherlei zur Erklärung zusammenträgt. Zu III 1, 1 schließt F. sich noch der Deutung auf die mailänd. Epiphanie an, was durch die Arbeiten von H. Frank Jb. 12 S. 145 ff. u. oben S. 1 ff. nunmehr überholt ist.

O. C. [333]

H. Lang OSB. *Aurelii Augustini episcopi Hipponensis textus eucharistici selecti*. Edidit, prolegomenis et notis instruxit H. L. (Florileg. Patrist. ed. Geyer-Zellinger fasc. 35; Bonn 1933). Hat man diese vom Herausgeber mit Fleiß u. Mühe gesammelten u. mit Parallelstellen aus Augustin u. andern Vätern versehenen Texte durchgelesen, so wird man in Aug. einen der tiefsten Theologen der Eucharistie erkennen u. seine „imperfectio“, von der die Vorrede spricht, der scheinbaren „perfectio“ vieler anderen vorziehen. Erfreulicherweise wird ja auch immer mehr zugegeben, daß der „Spiritualismus“ Aug.s den Realismus durchaus einschließt, ja man muß zufügen: ihm erst den letzten Sinn gibt. Die Texte eignen sich gut für Übungen, aber auch zur wissenschaftlichen u. erbaulichen Lesung. Einen Hinweis auf die bei Aug. klar hervortretende Mysterienauffassung vom Meßopfer vermißt man; vgl. dazu Jb. 6 S. 161 ff. S. 6 Z. 10 lies *altari*. 43, 23 *exordium*. 54, 13 *magna*. 57, 15 *volens*. S. 36 Anm. 4 ist die Bemerkung über Cyprian nachzuprüfen. S. 56, Anm. 1: Die *virtus sacramenti* ist mehr als der „Effekt“.

O. C. [334]

A. Salvini, *Manuale precum sancti Joannis Gualberti Vallumbrosae fundatoris* (Romae 1933). S. gibt hier die in einem Cod. von Vallumbrosa (cassinens. Schrift) enthaltenen Psalmen u. Gebete heraus, die nach einem Eintrag vom hl. Joh. Gualb. († 1073), dem Stifter der Vallumbrosaner, einem Zweig OSB, selbst gebetet und benutzt wurden. Daß der Cod. vom Hl. selbst geschrieben wurde, ist nicht anzunehmen. Die Gebete sind lit.-geschichtlich als hist. Zeugnis einer beginnenden Frömmigkeitshaltung sehr instruktiv; aber auch sprachgeschichtlich können sie interessantes Material bieten; vgl. z. B. S. 63 in einer *Confessio peccatorum: aedacitates et bibriones*; S. 75 *tartara* (Plur.) Als Anhang wird einiges aus dem *Psalterium S. J. Gualberti* abgedruckt; so u. a. eine *Oratio post Communionem: . . . et praesta ut ibi nulla remaneat peccati macula ubi tua introierunt sacramenta*; S. 88 (2. Abschn.) muß es wohl heißen: *laudo* (st. *audio*); S. 89 Z. 6 v. u. *noctem*? Es wäre jedenfalls eine (nicht unmögliche) sprachliche Besonderheit. S. 90 ff.: Allerheiligenlitanei mit seltenen Namen: Leodiger, Minias, Taurinus, Aquilinus, Zenobius, Filibert, Consortia, Daria, Reparata u. a. [335]

G. Frischmuth, *Die paulinische Konzeption in der Frömmigkeit Bernhards von Clairvaux* (Beitr. z. Förd. christl. Theol. 37, 4 [Gütersloh 1933]). Mit großer Wärme u. Intensität kehrt die Vf. das liturg. Element in B.s Frömmigkeit heraus: „Sie lebt im Liturgischen, dies ist ihre formale Daseinsbedingung“ (S. 31). „Die Bezogenheit des inneren frommen Lebens auf das kultisch-liturgische Handeln“ ist „eine Selbstverständlichkeit“ (S. 32). „Der innere 'Kult' ist von dem äußeren 'Kultus' nicht ablösbar“ (S. 33). S. 35 ff. Das lit. Leben in den Zeitzirkeln. Fraglich ist die Aufstellung S. 37 Anm. 7 (Privatmesse); die angeführte Stelle kann nicht als Beleg dienen. Der S. 39 gezeichnete „dreifache Zirkel des liturgischen Geschehens“, „des Jahres, des Tages und der Messe“ ist verzeichnet, da die Glieder nicht gleichartig u. gleichwertig sind; „Messe“ und „Jahr“ sind nicht parallel. S. 41 B.s eifrige Anteilnahme an der liturg. Reform. S. 43 erscheint die Alternative: „Ist das innere Verständnis B.s für Paulus erst liturgisch gewachsen d. h. im Zusammenhang mit dem Geist der Liturgie, die aus paulinischer Frömmigkeit genährt ist“ „oder hat ihm ein primäres Ergriffensein von dem Geist der paulinischen Religiosität erst ermöglicht, seine Frömmigkeit hineinzufügen in den Lebensatem des Liturgischen?“ Antwort: „Aus Paulus empfängt er die Impulse zum Bitten, Bekennen und Danken. Aus dem liturgischen Kraftstrom von Gebet und Lobpreis gewinnt er neuen Zugang zu der frommen Haltung des Paulus.“ „Nur unter stärkster Berücksichtigung der Wechselwirkung mit dem Liturgischen ist die Intensität und Ausschließlichkeit, mit der sich die Religiosität B.s in die Bahnen der paulinischen Frömmigkeit begibt, zu begreifen“ (S. 44). Es ist (S. 46) für B. ein „Existieren in dem Mysterium und die Inexistenz des Mysteriums in ihm“ (vgl. S. 42); von dem zweiten (nicht ganz glücklich geprägten) Ausdruck aus läßt sich aber dann doch auf die gerade mit B. oder in B.s Zeit einsetzende subjektive Stellung des Frommen zum Mysterium schließen! Ein deutlicher Hinweis findet sich z. B. auf S. 58: „Der Strahl, der von dem *praeteritum* noch ausgeht, der Schein, der von dem *futurum* schon zurückstrahlt, beide schneiden sich und lassen in diesem präsentischen Punkte die ganze Glut der subjektiven Frömmigkeit B.s aufflammen.“ Und S. 62: „Der Taube gleich, *nidificans in foraminibus petrae*, weil seine liebende Betrachtung *tota devotione in Christi vulneribus et iugi meditatione demoratur in illis*.“ (Hier Anm. 1 Bemerkungen zum Hymnus *Salve mundi salutare*, der „bernhardsche Frömmigkeit atmet“, wenn auch — nach Dreves — die Autorschaft Arnulphs v. Löwen wahrscheinlich ist.) Mit Recht aber wird (S. 87) die nahegelegte Annahme, daß B. „in der Reihe jener individualistischen Frommen steht, die, indem sie die Seligkeit der eigenen Seele suchen, in die egoistische Isolierung getrieben werden“, zurückgewiesen, u. zw. mit der Darlegung des „Ecclesia-Gedankens“ bei B. Es handelt sich (S. 88 ff.) um die Gestaltwerdung der Ecclesia in Analogie zu dem dreifachen 'adventus Christi'.



„Die ganze Frömmigkeit B.s . . ., als deren konstitutives Moment wir die liturg. Haltung erkannt haben, ist im Grunde nicht zu abstrahieren von dem sie schützend umwaltenden, stärkend durchdringenden *odor ecclesiae*.“ — Ohne Zweifel erfährt die Frage nach B.s Stellung in der Geschichte der abendl. Frömmigkeit durch die Untersuchungen der Vf. eine wesentliche Klärung, z. T. Neuorientierung. Ihr Ergebnis entspricht bis zu einem gewissen Grad dem Satz von J. Bernhart, *Die philos. Mystik des MA* (1922) 99: „Auch für B. ist der Glaube ein a priori innerer Gewißheit“; „die philosophisch verfahrende Demonstration des Glaubens als des quod erat demonstrandum erschien ihm als frivoler Einbruch in das Mysterium“. Auch W. v. d. Steinen, *Vom Hl. Geist des MA* (1926) 151: „B. zwingt das Göttliche, welches später nur mehr transzendent erschien, ins Gegenwärtige“ — scheint — wenn auch verschwommen — die liturg. Realität im Auge zu haben. Immerhin aber wird sich nunmehr das Problem herauschälen, welches dann die neuen Elemente sind, die B.s Frömmigkeit von der Haltung der früheren Zeit abheben u. die ihn zum Inaugurator der ma. Mystik machen, der er nun einmal ist. [336]

J. V(ives), *Un nou sermó de Sant Bernat* (Anal. sacra Tarrac. 8 fasc. 1: Estudis d'història i cultura Catalana [1932]). Die Hs. 53 von St. Cugat im Archiv der Krone von Aragon enthält auch eine bisher unbekannte Predigt des hl. Bernhard über die Hoheit der priesterlichen Würde. Der Stil entspricht auch tatsächlich der antithesenreichen Rhetorik B.s. Besonderer Nachdruck wird auf die Verwaltung des hlst. Sakraments gelegt. Der Gegensatz zwischen der Heiligkeit des Sakraments und einem unwürdigen Priester wird auch sonst im MA stark betont, hier z. B.: *Si sepulcrum eius gloriosum est in quo corpus eius iacuit exanime, gloriosa et digniora esse debent corpora vestra, que a morte suscitatus cotidie elegit sibi hospicium filii dei*. — In der Hs. folgt dann eine *Prosa*, inc.: *O viri mirabiles, sacerdotes dei, precones Altissimi, lucerneque Dei*. Interessant die Strophe:

*Grex fidelis triplici cibo sustinetur,  
corpore dominico quo salus augetur,  
sermonis compendio quod diserte detur,  
mundano cibario ne periclitetur.*

V 45 f.: *Gratis Eucharistiam plebi ministrare,  
gratis confitemini, gratis baptizate.*

Weiter folgt in der Hs. eine *Epistola b. Honorati ad prelatos*. [337]

A. Hilka, *Die Wundergeschichten des Cäsarius von Heisterbach*. 1. Bd. *Einführung, Exempla u. Auszüge aus den Predigten des C. v. H.* (Publ. d. Ges. f. rhein. Geschichtskde XLIII. Bonn 1933). Daß die Werke des Cäs., vor allem der *Dialogus miraculorum*, nach der schon lange zurückliegenden Ausg. von Stange (u. gelegentlichen kleineren Bearbeitungen) einer Neuausgabe bedürfen, ist eine selbstverständliche Forderung. H. hat den großen ersten Schritt getan; zwar stehen gerade die „Mirakel“ noch aus; die vorliegende Leistung aber hat den Boden für diese Hauptsache geebnet u. den Weg freigemacht. Denn diese *Exempla* u. Auszüge sind ja an sich auch Vorarbeiten u. Grundlagen des *Dialogus*; aus ihrem Wesen u. ihrem Zweck ist die literarische Tat des letzteren erwachsen u. zu erklären. Uns ist es hier leider nur möglich, aus der wertvollen u. gründlichen Edition jene Punkte herauszuheben, die mit der Lit. in irgendeiner Verbindung stehen. Wir berücksichtigen dabei sowohl den Text des Cäs. als die Bemerkungen des Hrsg. — S. 7 f.: *Exposiciuncula* der Sequenz *Ave praeclara maris stella* (unter den Werken des C.); S. 8 f.: *Sermones* über den 86. Psalm (hier S. 9 Z. 3 v. o. wohl *precursoris*!). — S. 13: Unter einigen Homilien ein Exkurs über die Horen mit interessanten allegorischen Interpretationen u. Vergleichen z. B.: *Tuba pertinet ad laudes, psalterium ad primam, cythara ad tertiam, tympanum ad sextam, chorus ad nonam, corde ad vespas, organum ad completorium*. — S. 15 erscheint in einem Traktat der Satz zitiert: *Martires licet gravia, tamen brevia perpessi sunt supplicia* usw.; vgl. die



Nr. 360 angezeigte Arbeit S. 392 u. 404. — Aus den edierten Texten spricht sehr häufig die Hochschätzung des lit. Stundengebetes, so S. 69 Z. 16 ff.; S. 68 ein Transsubstantiationswunder (= *Dial. mir.* IX, 2). — Zu S. 75 Z. 23 u. S. 101 Z. 11 (*virgo m.*) vgl. Philol. Wochenschrift 42 (1922) Sp. 479 f. — Zu S. 79 (Nr. 33) = Vitali[u]s-legende nach der Vita Johannes' d. Barmherzigen; vgl. die Behandlung des ganzen Problems in dem Jb. 10 Nr. 440 angezeigten Aufsatz, bes. S. 93. — Gegen fehlerhaften Chorgesang S. 84 Nr. 47, 49; S. 85 Nr. 50 (*deum multum iocundari in devoto clamore*) u. 51 (*quod laudandus et glorificandus sit hilariter*); S. 86 Nr. 53, 54 (*ne mens discordet a voce*); S. 88 Nr. 60; diese Exempla stehen auch im *Dialogus*. Lit. Funktionen in Nr. 88 (S. 98). — S. 101 (Nr. 91) erscheint ein Verstorbener u. verlangt eine *missa de s. Michaele, electarum animarum ductore*. — S. 123 Nr. 154 ein hl. Blutwunder (*Dial. mir.* II 5). — Einige Exempla bergen eine Art ma. Reichstheologie, auch im Zusammenhang mit der lit. Herrscherweihe; so S. 164 Nr. 245; S. 168 Nr. 259: die beiden *luminaria magna* vgl. P. E. Schramm, *Kaiser, Rom u. renovatio* I S. 124; S. 169 Z. 9: *luna congruit imperatori, quia, dum a papa coronatur et benedicitur, quasi luna a sole accenditur*; Z. 25 ff. die Zweischwertertheorie, fast noch nach früher Auffassung! — S. 177 Nr. 283 (ähl. *Dial. mir.* IX 28) ein Hostienwunder (mit reicher Quellenangabe); Nr. 284 das Beispiel eines „Schauwunders“ (Marienbild in K'pel), ebenfalls mit Testimonia; das Exempel dient zur Illustration des Verses *Iam nunc abducto velo datur perspicui* (der Sequenz *Ave praeclara* usw.). Zur Lit. vgl. auch F. Pfeiffer, *Marienlegenden* XIII (Stuttgart 1846).

[338

**Harry Gmür**, *Thomas von Aquino und der Krieg* (= Beitr. z. Kulturgesch. des MA u. d. Renaiss. hg. v. W. Goetz B. 51; Leipzig-Berlin 1933) legt zunächst die thomist. Bedingungen für den „gerechten“ u. damit erlaubten Krieg dar: Verteidigung rechtmäßiger Ansprüche (der Gemeinschaft) ohne Verletzung irgendwelcher rechtmäßiger Ansprüche eines anderen. Dann sucht Vf. darzutun, daß im Gegensatz dazu nach dem NT („auf Grund eines Wort für Wort verpflichtenden NT“) irgendeine Art von gerechtem Krieg um materiellen Besitz ausgeschlossen sei (S. 44). Selbst daß dem christl. Herrscher Strafgewalt (gegen seine Untertanen) verliehen sei, wird ernsthaft in Zweifel gezogen (35 ff.). So erhebt sich für Vf. die Frage, wie Thomas (u. mit ihm die Kirchenväter, auf denen er fußt, bes. Augustinus) zu solch evangelienwidriger Anschauung vom Krieg kommt. Die Bedeutung der kirchl. Tradition wird an sich richtig, aber mit geringen Einsichten in ihr Wesen betont. Der „Gesamtheit der seelischen Hintergründe“ (S. 1) nachspürend nennt Vf. weiterhin: das natürliche Verlangen des hl. Thomas, alles Unrecht zu rächen, ebenso sich allen rechtmäßigen Besitz zu erhalten, dann der Wunsch, „der Kirche in allem und jedem recht zu geben“. Bei diesen verunglückten psychologistischen Erörterungen fehlen auch nicht „die ganz persönlichen Gefahren, die es mit sich brachte, der Kirche Unbequemes und daher Mißfälliges zu lehren“ (73)! Vf. zieht das Endergebnis, daß die thomist. Lehre vom Krieg „aufs allerschroffste der verbreiteten Vorstellung von dem ganz aufs Jenseits gerichteten Geist des Mittelalters widerspricht“ (77). Das ist sicher richtig; nur wird heute kaum mehr ein Forscher eine solch primitive Vorstellung vom MA haben.

Michael Seidlmayer. [338a

**E. Vanstenberghe**, *Quelques écrits de Jean Gerson. Textes inédits et études. 1. Consultation sur une forme de dévotion populaire* (Rev. des sc. relig. 13 [1933] 165—185). In Basel hatte sich 1413 ein Servite in heftigen Thesen gegen die Gewohnheit des Volkes gewandt, das *Pater noster* an Heilige zu richten. Die übrigen Orden der Stadt bekämpften diese „Rigorosität“; man rief als Schiedsrichter den Kanzler der Universität Paris, Gerson, an, der in einem uns (Univ.-Bibl. Basel Cod. germ. A X 119) erhaltenen Gutachten die Unklugheit des Serviten Jakob v. Bingen verurteilte, der ein solches Gebet als Sünde gebrandmarkt hatte. In einem Postskript rügt G. freilich einige schlimme Gewohnheiten (*tradiciones et sompniationes*) des

Volkes: *qui dixerit tot pater noster, qui sic ieiunaverit, qui talem orationem continuaverit, taliter vel taliter eveniat ei*. Der Kardinallegat Peter d'Ailly zwang auf Grund des Gschen Gutachtens den Serviten zu einem öffentlichen Widerruf (wahrsch. März 1414); er muß behaupten, *quod simplices populares absque peccato, ymo cum merito possunt dicere sancto paternoster, piam simplicitatem suam et orationis devocionem implicite referentes ad intencionem et explicitam fidem maiorum suorum, videlicet prelatorum et doctorum, et eciam ecclesie*. — Die Episode ist für die got. Frömmigkeit im Verhältnis zur Liturgie sehr charakteristisch. [339]

**H. Heimpel**, *Dietrich von Niem, Dialog über Union und Reform der Kirche 1410 (De modis uniendi et reformandi ecclesiam in concilio universali)*, mit einer zweiten Fassung aus dem J. 1415, hg. v. H. H. (= Quellen z. Geistesgesch. des MA u. d. Renaiss. hg. v. W. Goetz, B. 3; Leipzig-Berlin 1933). Der wichtigste Traktat aus der Zeit des großen abendländ. Schismas, der die Frage der Wiederherstellung der Einheit u. der Reform an Haupt u. Gliedern behandelt, erfährt hier eine grundlegend neue Edition. H. v. d. Hardt, *Magnum oecumenicum Constantiense concilium I* (1700) hatte den Dialog *De modis uniendi* unter dem Namen des großen Theologen Gerson gedruckt; einige Teile desselben, die bei der sehr unklaren Überlieferung eine selbständige Abhandlung schienen, gab er, unter Zuweisung an Peter d'Ailli, unter dem Titel *De difficultate unionis* wieder. Seitdem wurde die Verfasserschaft Gersons aber meist abgelehnt; verschiedene Publizisten wurden als Vf. des Traktates reklamiert. In der großen Biographie über Dietrich v. N., die H. 1932 in Münster (Westf.) veröff. hat, führt er S. 77—122 den langen u. subtilen Beweis, daß Niem, der sehr fruchtbare Publizist der Konzilszeit, den Traktat verfaßt habe, u. daß die beiden Teile (*De modis* u. *De difficultate*) in Wirklichkeit einen einheitlichen Dialog darstellen. Kurz darauf freilich fand F. Bartos (Prag) in Stuttgart die Hs., die v. d. Hardt zugrunde gelegen, aber seitdem verschollen war, u. die, bereits aus der Zeit des Basler Konzils stammend, schon Gerson (nebst d'Ailli) als Verf. nennt. Trotzdem hält H. auch jetzt noch an Niem fest, u. mit relativer Sicherheit kann man sagen, daß er damit recht hat. Der grundlegende Traktat ist nun in den 2 erhaltenen, nicht unwesentlich voneinander abweichenden Fassungen gedruckt, u. mit großer Sorgfalt hat H. aus den 2 Stücken die ursprüngliche Form wiederhergestellt. Der Inhalt des Dialogs dreht sich naturgemäß in erster Linie um die Wege zur Union, auf der Grundlage der Superiorität des Konzils über den Papst. Nur eine relativ geringe Rolle spielt die Frage der Reform (S. 40—50), u. auch hier wird nur die verfassungsmäßige Gestalt, nicht das innere Leben der Kirche erörtert. Die päpstl. Gesetzgebung im Decretum, in den Decretalen u. den übrigen Teilen des CJC wird von Niem abgelehnt: Christus habe dem Papst nur die Gewalt gegeben, durch Buße zu binden u. von Schuld zu lösen, nicht aber Benefizien zu verleihen u. zu reservieren, weltliche Gewalt auszuüben u. dgl. Das Königtum Sauls hängt nicht von Samuel ab, wenn dieser ihn auch gesalbt hat: Gott vielmehr hat Saul zur Herrschaft berufen. Damit umschreibt Niem seine, am christl. Kaisergedanken, so wie er in der Blütezeit des Imperiums unbestritten lebte, festhaltende Stellung (S. 46 f.). Mit eigentlich relig. Reformforderungen, etwa bezüglich des Gottesdienstes, der Heiligenverehrung u. dgl., beschäftigt sich Niems Dialog nicht.

Michael Seidlmayer. [339a]

**J. Turmel**, *Le Journal de Jean Burchard, évêque et cérémoniaire au Vatican*. Traduit pour la première fois en français avec une introduction et des notes (Paris 1932). Über die tendenziöse Art dieser Auswahlübersetzung u. der Anm. (man vgl. z. B. nur die Anm. S. 398, — Gründonnerstagliturgie unter Julius II., Verlesung der Bulle *In coena Domini* —, die höchst ungenaue Angaben bringt! Vgl. auch S. 109, wo von einem 'roi de Prusse' die Rede ist!) brauchen wir kein Wort zu verlieren; es ist auch nicht unsere Aufgabe, die Qualität der Übers. am Original Burchards nachzuprüfen. Wir ergreifen aber die Gelegenheit, auf die Stellung, Wertung u.

sakrale Bedeutung (oder Nichtbedeutung) der Lit. in den Augen u. im Denken des damaligen päpstl. Hofes (u. Burchard ist auch in dieser Beziehung nur ein Glied des Ganzen) hinzuweisen. Im wesentlichen zeigt sich, wie gerade der Autor durch die Form seiner Erzählung beweist, eine weitgehende Veräußerlichung u. Säkularisierung (nicht bloß u. nicht einmal am deutlichsten bei Alexander VI.). Mehrere Auszüge betreffen lit. Zeremonien, so S. 112: Lichtmeßtag 1489 (Innozenz VIII.), S. 113 Aschermittwoch; S. 133 ff. Zeremonien beim Empfang der hl. Lanze; S. 152 Himmelfahrtsfest 1493 (Alexander VI.), S. 153 Fronleichnam 1493; S. 164 Ostern 1494; S. 165 Benediktion der 'Agnus Dei'; S. 249 ff. die Jubiläumsfeierlichkeiten von 1500; S. 284 Messe bei der Hochzeit Joffré Borgias mit Sancia von Aragon; S. 302 ff. Taufe des Sohnes der Lukrezia Borgia; S. 372 f. Empfang der Priesterweihe durch Pius III.; S. 385 ff. Lit. Feiern (Karwoche) unter Julius II. (1504); S. 394 Fronleichnam; S. 396 ist die Überschrift: 'Burchard compose une messe' irreführend; S. 398 Karwochenlit. von 1505. [340]

### V. Liturgische Heiligenverehrung.

**W. Deinhardt**, *Frühmittelalterliche Kirchenpatrozinien in Franken*. Studien z. Frühgeschichte d. Diözesen Bamberg u. Würzburg (Erlangen 1933). Bezeichnend ist, daß hier wieder ganz bestimmte Heiligenverehrungen in Betracht kommen: Martin, Remigius u. Dionysius, Petrus (bes. auch als Berg- u. Burgenpatron), Andreas, Michael (Bergkirchen, Burg- u. Friedhofkapellen), Johannes d. T., Stephan, Kilian. Unter „Vereinzelte alte Patrozinien“ (S. 120 ff.) erscheinen: Salvator, Cyprian (mit Sebastian, Kornelius — bloße Seb.-Kirchen gehören einer jüngeren Zeit an —), Sixtus, Cäcilia, Petrus u. Marcellinus, Quirinus (Tegernsee?). Wir vermissen die Arbeit von P. J. Fraundorfer, *Ehem. Dotations- u. Eigenkirchen d. Hochst. Würzburg* (Sonderh. z. d. „Deutschen Gauen“ Nr. 120 [1925]). [341]

**P.-V. Charland OP**, *Sainte Anne. Sa fête liturgique et son culte. Universalité — anciennité*. 5. Ed. (Québec 1933). Wie Vf. am Beginn seiner — sehr eingeschränkten — Anm. (S. 185) angibt, ist der vorliegende Band mehr oder weniger eine (populäre) Zusammenfassung seiner früheren Arbeiten, die auch den nötigen wissenschaftl. Apparat in ausgedehntem Maße enthalten: *Madame sainte Anne et son culte au moyen âge* (Paris 1911/3); *Le culte de sainte Anne en Occident, sec. pér. — de 1400 à nos jours* (Québec 1921); *Le mois de sainte Anne ou Trois neuvaines consécutives* (Québec 1924). Man hätte aber trotzdem hoffen dürfen, daß Ch. jetzt Gelegenheit nimmt, die neuere, namentlich deutsche Lit. der letzten Jahre (vgl. Registerbd. zu Jb. 1—10 S. 9!) hereinzuziehen; doch fehlt z. B. sogar Kleinschmidt. Wie der Untertitel verkündet, geht es dem Vf. darum, die universalité u. die anciennité des St. Anna-Kultes auf einmal zu beweisen. Diese Absicht hat aber ohne Zweifel eine Überspitzung zur Folge; denn gerade bei dieser Heiligenverehrung läßt es sich — auch in Ch.s Buch — deutlichst ersehen, daß frühe Erwähnungen, frühe Feste, frühe Kirchen mit dem Anna-Patrozinium sicher vorhanden sind, im Orient u. im Okzident — u. das von Ch. herangebrachte Material ist, soweit es historisch einwandfrei ist, gewiß sehr wertvoll u. interessant —, daß aber bei diesen frühen Erscheinungen von einer Universalität des Kultes nicht gesprochen werden kann; selbst eine noch so frühe Eintragung in den röm. Kalender könnte nicht als Beweis gelten. Das Alter lokaler Kulte aber bestreitet niemand. Welcher Art oft die Argumente Ch.s sind, geht daraus hervor, daß er sich immer wieder auf die Bulle Gregors XIII. (!) beruft, die *doch ganz spät* ist u. die große Entwicklung des Kults im 15. Jh. voraussetzt. Wenn es in ihr heißt: *insignia templa . . . toto orbe constructa* — wer will daraus schließen, daß die hier gemeinten Kirchen schon so alt sind u. zwar *toto orbe*? Sehr schwach klingt auch die Beweisführung über die mozarab. Liturgie u. ihre Stellung zum Annakult (S. 145 ff.). Jedenfalls geht aber



auch hier nichts über das Lokale u. Gelegentliche hinaus. Trotz solcher Schwächen sind die Arbeiten Ch.s als hagiograph. Studien durchaus bedeutsam, wenn sie auch die bisherige Ansicht vom Annakult als einem hoch- u. spätm. Kult nicht zu zerstören vermögen. [342]

*Congrès marial breton: Sixième et dernière session. — Sainte Anne, mère de Marie* (Vannes 1934). Umfaßt die Arbeiten u. Berichte, die dem Kongreß vorgelegt wurden, der in Vannes u. in Sainte-Anne d'Auray in der Bretagne vom 13.—15. X. 1933 abgehalten wurde. Wir nennen bes. folgende: *La légende de Ste Anne* (J. Buléon); *Etude sur le Trinubium* (J. Blarez); *La popularité de Ste Anne dans le monde* (im Orient, im Okzident, in Kanada, in Ceylon; von verschiedenen Forschern); *Sainte Anne dans la liturgie* (1. in der griech.-slav. Kirche, von P. Yavorka; 2. in der lat. Lit., von A. Ménager OSB). Diese letzteren Autoren scheinen nicht einmal auf dem laufenden zu sein über die Veröff. über die hl. Anna in der Liturgie, die in Frankreich in den letzten 10 Jahren erschienen sind. Es folgt eine Reihe von Studien über die hl. Anna in der Theologie von mehreren Vf. Die Sammlung schließt mit 25 Seiten über *Le témoignage de l'art*, die mit Sachkunde von L. Baron OSB redigiert und von 15 Bildern begleitet sind. L. G. [343]

**X. Carro Garcia**, *Aperta ao apostolo Sant-Yago* (Logos 3 [1933] 1—4). Interessante geschichtl. Bemerkungen über die Gewohnheit der Pilger nach Santiago de Compostella, bei ihrer Pilgerfahrt ein steinernes Standbild des hl. Apostels (aus dem 13. Jh.) zu umarmen. Sie gaben auch dem besagten Bild einen Kuß auf den Hals u. setzten sich eine silberne, an einer Kette befestigte Krone auf das Haupt. Im 16. Jh. hat man versucht, diese Gewohnheiten in einen Kuß des Fußes der Statue abzuändern, wie man es bei der Bronzestatue des hl. Petrus in Rom machte; aber das Volk setzte seine alte Gepflogenheit fort, und noch 1807 bestimmte ein Kanonikus dem Kapitel der Kathedrale in seinem Testament ein Legat mit der Empfehlung, Kanoniker und Kleriker sollten den Volksbrauch üben und an 2 Tagen im Jahre die Steinstatue umarmen, nachdem sie eine Messe für sein Seelenheil gelesen hätten. J. V. [344]

**J. Vincke**, *Zur Geschichte des St.-Georgs-Kultes in den Ländern der Krone von Aragon* (Hist. Jb. d. Görresges. 53 [1933] 458—465). Zeigt die ziemlich späte Entwicklung des Kultes unter verschiedenen Königen u. vor allem auch die Beziehungen zu Katalonien. Die kriegerische Politik spielte bei der Förderung des Kultes eine große Rolle, so daß vor allem die höheren Schichten dabei in Frage kamen (z. B. in den Georgskonfratrien). Besonders eifrig war König Peter der Zeremoniöse (1336—87), der u. a. auch den Landesbischöfen ein neues Formular für die Messe des hl. Drachentöters zusandte mit dem Ersuchen, diese Messe täglich in allen Kirchen ihrer Bistümer lesen zu lassen, um so den Kampf gegen Kastilien „cum gloria et triumpho“ zu seinen Gunsten zu entscheiden! [345]

**K. Meisen**, *St. Lucia und ihr Festtag im volkstümlichen Glauben und Brauch* (Deutsche Volksheilige u. ihre Erforschung = Mitteil. d. Deutschen Instituts f. Volkskde [Düsseldorf o. J.] 11—9). Die hl. L., deren Name schon im Mart. Hier. vorkommt u. deren Verehrung nicht lange nach ihrem Märtyrertod (s. IV) beginnt, ist eine Volksheilige u. Patronin in den allerverschiedensten Anliegen geworden. Nur ganz wenige Patronate freilich konnten aus ihrer Vita bzw. Legende oder ihrem Namen erwachsen; ihre Hauptbedeutung u. die meisten ihrer Schutzaufgaben hat sie nach M. durch ihre Ausnahmestellung im Kalender erworben (13. XII.); an diesem bes. gefährlichen Tage (ein „Lostag“) u. in seiner langen Nacht („Mutternacht“, schwed. *modernatten*) hat man sich mehr als sonst vor drohenden bösen Geistern zu schützen. Die Vorstellung vom Wilden Heere ist für den Lucia-tag u. die Lucia-nacht von bes. Bedeutung. — Ref. darf vielleicht in Erinnerung an seine in der bayr. Oberpfalz verbrachte Kindheit das damals gehörte u. etwa folgendermaßen lautende Merkwort anführen: „D' Luzi mit'm Messer, da Damma (= Thomas) mit'm



Hamma'. Ohne Zweifel hängt es mit dem „Wütenden Heer“ bzw. dem ganzen S. 15 erwähnten Geister- u. Gespensterglauben zusammen; nur wäre die hl. L. aus ihrer Abwehrigenschaft selbst in die Schar der Unholden hinübergewandert; denn mit ihrem Messer, drohte man den Kindern, schlitze sie beim Herumgehen den bösen den Bauch auf u. lege Ziegelsteine hinein. Vgl. jetzt auch H. Schlappinger, *Schreckgestalten der Winternächte in Altbayern* (Bayr. Heimatsch. 30 [1934] S. 18).

[346]

**B. Opfermann**, *Das Formular der Messe des hl. Bernhard einst und jetzt* (Cisterc.-Chronik 45 [1933] 247—255). Es wird die liturg. Verehrung des hl. B. in der Messe dargestellt. Zunächst werden die Formulare des Zisterzienserordens, dann die der übrigen Kirche behandelt, am Schluß wird ein Einblick gewährt in die Formulare der beiden heute noch bestehenden außerröm. Riten (mozarab. u. ambros.). Unklar ist, warum beim 2. Abschnitt eingeteilt ist in 1. Hss., 2. Drucke, 3. Sequenzen.

[347]

**G. Schreiber**, *Volksheilige* (Mitteil. d. Deutschen Instituts f. Volkskde, Deutsche Volksheilige u. ihre Erforschung [Düsseldorf o. J.] 39—41). Unterscheidet einige Gruppen von Volksheiligen: a) Ohne Kanonisation („Angerufene in älteren Litaneien“). „Alle ältere Verehrung von Volksheiligen setzt sich stark mit der Ruhestätte auseinander.“ b) Offiziell heilig gesprochen, aber bes. „Pfleglichkeit des Volkes im Brauchtum“, „sakrale Zuneigung“. c) Heiligsprechungen in der Zukunft. [348]

**G. Schnürer-J. M. Ritz**, *Sankt Kümmernis und Volto santo* (Forsch. z. Volkskunde, hg. v. Gg. Schreiber 13/5. Düsseldorf o. J.). Wir haben in dieser großen Veröffentlichung endlich das grundlegende Werk über das „Kümmernis-Problem“ bekommen. Unsere Anzeige muß sich aber — da auch der Verlag auf eine größere Besprechung keinen Wert legte — auf die Beziehungen zwischen der Legende, den Kultstätten u. der Liturgie beschränken. Diese Beziehungen können weitere u. engere sein. Erstere sind dann vorhanden, wenn die K.-Verehrung als ein Stück volkstümlicher Frömmigkeit überhaupt auftritt u. infolgedessen auch als Folie zur lit. Frömmigkeit, letztere ergeben sich dann, wenn die K.-Verehrung im engeren Bereich der Lit. selbst ihren Niederschlag gefunden hat. Prinzipiell gesprochen ist ja gerade das Auftauchen des K.-Problems, d. h. also die Verwechslung des romanischen gekrönten u. priesterlich gekleideten Kruzifixus (Volto santo!) mit einer legendären gebarteten hl. Jungfrau (Abwandlung des Agnes-Motivs?) — das Symptom einer Abirrung von der lit. Frömmigkeits-(u. Kunst-)haltung des früheren MA. Bezeichnend ist, daß die ältesten Texte der Legende aus dem 15. Jh. stammen (Ursprung des Kultes ist Steenberg S. 20), also aus einer Zeit, die gerade für die Entwicklung dieses neuen Frömmigkeitstypus eine ausgesprochene Blüte bedeutet. Vgl. K. Hölker, *Kümmernisbild zu Telgte* (Mitt. d. D. Inst. f. Volkskde S. 8). Die Wichtigkeit dieser Fragen kommt denn auch in der ganzen Abhandlung sehr zu Wort, u. die Lit.-Geschichte darf den Vf. aufrichtig dankbar sein für diesen gewaltigen, entscheidenden Beleg. — Wenn wir nun auch noch einzelne spezielle, engere Beziehungen zwischen Lit. u. K.-Problem, die in dem Buch hervortreten, erwähnen, so sei verwiesen auf S. 70. Bei der Aufnahme der Wilgefortis-Legende in die ältere Liberata-Legende ergaben sich Schwierigkeiten, da die Lektionen des Breviers von Siguenza u. Palencia dies nicht ohne weiteres zuließen; es bedeutet also eine große Weiterentwicklung, wenn (S. 250) ein Missale von Utrecht aus dem J. 1513 die hl. Wilg. unter dem Namen Regenfeldis erwähnt, ebenso das *Brev. eccl. Traiect.* von 1508. Das Missale von 1513 hat auch eine Messe im Comm. Ss. mit einer Kollekte, die schon früher in einer Hs. von Oostbroek erschienen ist. In Brügge fand am Festtag eine Prozession statt mit einem bestimmten lit. Hymnus (S. 251); im 15. Jh. war die Verehrung in den Niederlanden auch liturgisch völlig ausgebildet. — In einem Missale der Pfarrei Eching (Obb.) trug aber der Kaplan Hörll (od. Hördl?) i. J. 1607 auch die berühmte Neufahrner K.-Legende ein (S. 26; übrigens muß es

S. 30 Anm. 3 heißen: Frigisingal). — S. 262 bringt eine Kollekte (zuerst gedr. v. Cuperus) aus einer *Missa de s. Wilgeforte virg. et mart., cuius festum celebratur XX die Julii*; die Koll. erscheint in fläm. Sprache noch auf einem modernen Gebetbuchbild! — S. 269 ist von der Wilgef.-Verehrung in England die Rede, wo die Hl. auch in der Allerhll.-Litanei angerufen wurde (andere Litanei in einem schles. Andachtsbuch S. 307); auch hier findet sich die Kollekte von Oostbroek (vgl. S. 13, 25, 250), hier verbunden mit einer bes. Antiphon, die kurz die niederländische Legende wiedergibt: *Ave sancta famula, Wilgefotis, Christi, quae ex tota anima Christum dilexisti* usw. — Was das Vorkommen der hl. Wilgefotis (On[t]kommer, Kümmernis, Sente Hulpe u. a.) in Martyrologien betrifft, so wird S. 39 gesagt, daß das erste Martyrologium, das die Heilige erwähnt, aus den Niederlanden stammt, in der Papierhs. 275 der Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde in Leiden; der Kalender zeigt das J. 1476 (!). In derselben Zeit wurde eine Notiz in das Kalendarium des Usuardischen Mart. der Brüsseler Hs. (zum 12. VII.) nachgetragen. Von da kam dann die Angabe auch in die deutschen Kirchenkal. u. Martyrolog. Aus der Usuardausgabe des Joh. Molanus (1568) übernahm den Namen das Martyrol. Rom. (S. 41) von 1583. Ein Mart. von Coimbra (Portugal) aus dem J. 1591 identifiziert zuerst die hl. Wilgefotis (aus Molanus) mit der schon früher verehrten hl. Liberata (S. 68). — Verweisen möchten wir noch bes. auf den S. 147 ff. eingeschalteten Überblick über die Entwicklung des Christusbildes (mit reicher Literatur S. 147 Anm. 3), die ja auch für die Entwicklung der lit. Frömmigkeit ein Maßstab ist; ferner auf S. 33, wo von der Konkurrenz des Festes mit dem des hl. Dionysius gesprochen wird, wie denn überhaupt den Festtagen der hl. K. an vielen Stellen Raum geboten ist; auf das Passionale von Lübeck (a. m. St.), auf die verschiedentlichen Prozessionen, auf den hl. Richard (S. 206), bei dem jetzt die Forschungen von M. Coens SJ (Jb. 11 Nr. 369) heranzuziehen sind; auf das ganze Problem des Salvatorbildes und -namens, das hier sehr oft berührt u. in den Bereich des K.-Problems hereingezogen wird; schließlich auf den ganzen Kultus des Volto santo in Lucca, der in engstem Zusammenhang mit dem lit. Wandel im MA steht. Wir sehen also schon aus diesen kurzen Angaben, daß das umfassende Thema: Lit. u. Volkskunde gerade durch dieses Werk eine wesentliche u. weitgreifende Bereicherung erfahren hat. [349]

## VI. Poesie, Sprache und Stil.

M. Frost, *Notes on the Te Deum* (Journ. of theol. stud. 34 [1933] 250—57).

Nach einer Übersicht über den Stand der letzten Verse des *Te Deum* in den Hss. u. die Lösung durch Burn, *History of the Creeds* S. 278; *The Hymn T. D.* S. 15 f. wird als sicher angenommen, daß das *T. D.* ursprünglich mit Vs. 21 (*Aeterna fac*) endigte. Vs. 22 f. wurden in Spanien beifügt, als das *T. D.* von Irland dorthin kam. (In Vs. 16 lautet der ir. Text: *Tu ad liberandum mundum suscepisti hominem*; vielleicht ursprünglich: *T. a. l. m. non horruisti*; in Mailand *T. a. l. hominem*; in Spanien wurde vielleicht *susccepisti* oder *suscepturus* beifügt.) Vs. 24 f. sind wohl der Zusatz eines Schreibers, der mit diesen Versen als einem Teil des *Gloria in excelsis* vertraut war. In Mailand ist die Ordnung: Vs. 24, 25, 22, 23, Dan. III 52; d. h. die 2 Verse, die im Cod. Alex. u. Add. 34 209 nach dem *Gloria* stehen, stehen auch nach dem *T. D.*; die Verse 22 f. wurden später nach 24 f. angehängt usw. Vs. 26 f. stehen zuerst im Vat. Reg. 11, wo Vs. 24 f. fehlen; sie sind wohl gallikan. Zusätze. Vs. 28 ist nach Burn ir. Beifügung; 29 später. — Vf. druckt dann einen griech. Text des *T. D.* aus Cod. Grottaferrata no. 30 A. γ. II, c. 1280. O. C. [350]

S. Singer, *Die religiöse Lyrik des Mittelalters (Das Nachleben der Psalmen)* (Neujahrblatt d. Liter. Gesellschaft N. F. 10. Heft, Bern 1933). Vf. sieht in den Psalmen den „Ausgangspunkt für die gesamte ma. relig. Lyrik“. „Ihre Form wird

ja bald aufgegeben, ihr Inhalt durch die Dogmen einer neuen Religion auf das wesentlichste umgestaltet, u. dennoch kann man von der gesamten ma. relig. Lyrik als von einem Nachleben der Psalmen sprechen.“ So wie Vf. diese Einwirkung sieht, als Leben, das einmal da ist, weiterlebt u. sich unter neuen Bedingungen neu gestaltet, ohne seinen ersten Antrieb zu verleugnen, kann man diese These zweifellos gelten lassen, zumal von forcierten Abhängigkeitsnachweisen im einzelnen abgesehen u. nur gelegentlich auf Ähnlichkeiten hingewiesen wird. Für das umfangreiche Gebiet ist der Rahmen sehr eng gespannt. Auf die Ausführlichkeit eines „Grundrisses“ wird darum von vornherein verzichtet. In raschen Übergängen bietet sich uns die Geschichte der ma. relig. Lyrik in ihren Höhenerscheinungen. Für die Zeit der ersten Entwicklung (bis z. 7. Jh.) stehen der Syrer Ephrem, Ambrosius, der Byzantiner Romanos; für die Karolinger- und Ottonenzeit: Rhaban, Gottschalk, Otfried, Notker; für das 11. u. 12. Jh.: der spanische Jude Jehuda Halevi, Abaelard, Adam von St. Victor u. der „Erzpoet“; für die Zeit der Kreuzzüge, der Troubadours u. Minnesänger: Wilhelm von Poitiers, Marcabru, Walther von der Vogelweide; für die Periode von 1250—1300 Mechtild von Magdeburg, Franz von Assisi, Frauenlob; für das ausgehende MA u. die beg. Renaissance: Juan Ruiz, Jacopone da Todi, Eysteinn Asgrimsson, Oswald von Wolkenstein, François Villon, Dante, Petrarca, Michelangelo. Alle Typen relig. Lyrik vom lat. Hymnus der ausgehenden Antike u. der latein. Sequenz des frühen MA bis zur Marienlyrik, dem Kreuzlied, der Alba, dem geistl. Minnelied u. der Sündenklage der Hochgotik u. des ausgehenden MA. Lat. u. vulgärsprachl. Dichtung sind gleicherweise herangezogen. Ausführliche Behandlung findet die neuhebr. Poesie. Ausgangspunkt der Betrachtung sind die Psalmen. In der Frage nach ihrem Alter nimmt S. eine mittlere Stellung ein, indem er einen großen Teil in die vorexil. Zeit verlegt u. auch in den neueren Stücken älteres Gut finden will. Die These Mowinckels, daß man es in den Ps. durchgehends mit Zweckdichtung zu tun habe, lehnt er ab. Die Vorläuferschaft äg. u. babyl. Psalmen wird mit Gunkel u. gegen Heiler betont. In der allegor. Auslegung der Ps., die sich bei jüd. u. christl. Interpreten gleichmäßig findet, glaubt S. eine Abhängigkeit der christl. Allegorese, z. B. Augustins, von talmud. Auslegung annehmen zu dürfen. Wohl kaum mit Recht. Jedenfalls müßte man die Frage bis an ihren Ursprung hin verfolgen u. hier zur Entscheidung bringen. Bei der gottesdienstl. Verwendung der Ps. wird auf das Rückwärtssingen derselben im Introitus aufmerksam gemacht, eine interessante Beobachtung, die aber genauer nachzuprüfen wäre. — Das Buch gibt einen guten Überblick u. lenkt die Aufmerksamkeit besonders auf weniger Bekanntes. Wertvoll sind die zahlreich mitgeteilten Proben, deren oft hohe Schönheit in der Singerschen Übersetzung meist gut herauskommt. Die Bewertung erfolgt nach rein künstlerischen Gesichtspunkten. Das Verhältnis der relig. Dichtung zur Liturgie wird nicht berücksichtigt, geschweige denn, daß von hier aus Maßstäbe der Beurteilung gewonnen würden. Dennoch ist das lebendige Nebeneinander dieser in allen Zeiten u. Völkern aus dem gleichen seelischen Grundgefühl gewachsenen Formen auch für die Liturgiegesch. von Wert. In der Beurteilung mancher Stücke wie der got. Marienklagen u. anderer hochma. Formen wird sie mit S. einig sein, der diese Dinge an der „Grenze des Kitsches“ sieht. Zu wünschen wäre eine Geschichte relig. Lyrik, die den in der Liturgie waltenden objektiven göttlichen Logos in der Dichtung aufzeigte u. seine zeitweilig ganze oder teilweise Verdrängung durch rein subjektives Empfinden zum Maßstab der Beurteilung machte, denn die Bewertung religiöser Kunst kann nicht nur nach künstlerischen Gesichtspunkten erfolgen. [Vgl. Nr. 426].

Ae. L. [351]

- A. Gaglio, *Antichi poeti di Dio* (Riv. lit. 20 [1933] 90 f.). Veröff. u. übersetzt 1. *Salutatio ad latus Domini* ('anonimo bernardiano') Inc.: *Plaga rubens aperire*, 2. *Salutatio ad Christum* ('anonimo anselmiano'); beides sind Zeugen einer aus der Liturgie hinauswachsenden hymnischen Poesie. [352]



**A. Gaglio**, *Inno alla Croce* (Riv. lit. 20 [1933] 267 f.). Übers. den Hymnus *Cruz benedicta nitet* des Venantius Fortunatus. Einige Anmerkungen. (Über den Dichter letzte Zusammenfassung auch mit Berücksichtigung der lit. Dichtung: Lex. f. Theol. u. K. IV Sp. 73 f.). [353]

**dgm.**, *Lo sviluppo dell' 'Ave maris stella'* (ebd. 330—33). Übers. u. erklärt den berühmten Marienhymnus, der schon im 10. Jh. bekannt war, der aber bald dem Venantius Fortunatus, bald Robert II. v. Frankreich, bald dem hl. Bernhard zugeschrieben wird. Der Autor läßt sich in Wirklichkeit nicht feststellen. [354]

**K. Strecker**, *Metrische Viten des hl. Ursmarus und des hl. Landelinus* (N. Arch. 50 [1933] 135—158). Bei der genauen Beschreibung der hier einschlägigen Hs. Verdun 77 aus St. Vanne (S. 149 f.) erwähnt Str. den Hymnus Ursuari *Ave casta* (ed. Morin, *Anal. Boll.* 23, 317); dann den 3. Teil dieser Hs. (beg. fol. 33), einen Fortunatuskodex, mit einem später eingetragenen Kreuzhymnus *Arbor alta crux beata* (*An. hymn.* 43 Nr. 32). [355]

**Ph. Schuyler Allen**, *Medieval Latin Lyrics* (Chicago o. J.). Kommt S. 19—22, S. 184—193 (S. 185 — *hymnus circa exsequias defuncti*, inc.: *Nunc suscipe terra fovendum*; S. 191 eine merkwürdige, echt spätm. Cantio auf Maria, inc.: *Ave, pulchra pelle, pulpa, Foecundata sine culpa, Sine viri semine*), S. 211/2 auch auf die relig. Poesie zu sprechen. S. 68 ist die Rede vom Rhythmus in der liturg. Poesie, ebenso S. 198 f.; S. 205—210 spielen die Sequenzen als Typen eine Rolle, erscheinen aber auch schon S. 67 ('popular song and school poetry') neben Antiphon u. Tropus. Im allgemeinen scheint aber das Buch der geistesgeschichtl. Bedeutung u. Entwicklung der relig. Dichtung nicht ganz gerecht zu werden. [356]

**F. J. E. Raby**, *A History of secular Latin Poetry in the Middle Ages*. 2. Bde (Oxford 1934). Vf. hat sich in einem früheren Werk, *History of Christian-Latin Poetry* (1927, Jb. 7 Nr. 366) mit der lit. Hymnographie beschäftigt. Die Mehrzahl der Dichter u. Versemacher des MA, über die er in der vorlieg. neuen Arbeit zu handeln hat, sind in Wirklichkeit Religiösen; aber es stehen hier nur ihre nicht relig. dichterischen Erzeugnisse in Frage. (Das Buch ist wohl abgewogen, reich mit Bibliographie ausgestattet u. wirklich meisterhaft.) Trotzdem wird sich der Geschichtsschreiber der kirchl. Literatur oder der lat. Liturgie auch in diesem neuen Werk bei gewissen, für ihn lehrreichen Seiten aufhalten, z. B. bei jenen, auf welchen über folg. Gegenstände gehandelt wird: *The Creation of the Medieval Outlook* (I S. 1); *Latin Christianity; the Old and the New* (I S. 48); *The School of St. Gall* (I S. 252), wo die poet. Begabung u. die Persönlichkeit der Dichter von St. Gallen gut charakterisiert sind; die Form der in den weltlichen Kompositionen verwendeten Sequenz der Hs. Brit. Museum, Arundel 384, eine Sammlung, die sich an die große lyrische Bewegung der 2. Hälfte des 12. Jh. wieder anschließt (II S. 252). L. G. [357]

**F. Lot**, *A quelle époque a-t-on cessé de parler latin?* (Archivum latinitatis medii aevi 6 [1931] 97—159). Vf. berührt beiläufig liturg. Texte. Wenigstens seit dem 8. Jh. hatte sich die in Gallien gesprochene *lingua romana* in jeder Hinsicht so vom Schriftlatein entfernt, daß das Verständnis der liturg. Texte der Masse der Gläubigen außer dem Klerus nicht mehr möglich war. Das Studium Gregors v. Tours u. seiner Zeitgenossen beweist, daß von der 2. Hälfte des 6. Jh. an die höheren Klassen der röm. Gesellschaft in Gallien, sogar der Klerus, nur mehr Vulgärlatein fließend sprachen u. nur zögernd mehr daran gingen, lat. zu schreiben. In dem Untergang der lat. Sprache bleibt nur das Latein der kirchl. Liturgie unverändert. Sein ehrwürdiger Charakter entzog es den Wandlungen in den Wortformen, in der Syntax, im Wortschatz, die die profanen Texte umgestalten. Der *populus*, von dem man uns erzählt, daß er durch die ersten lat. Hymnen gefesselt wurde, konnte kein anderer sein als das gebildete Publikum einer großen Stadt wie Mailand. Nichts war der Masse der Gläubigen weniger verständlich als die Hymnen des hl. Ambrosius. S. 144 gibt Vf. ein Beispiel von der außerordentlichen Fehlerhaftigkeit der Nieder-



schriften liturg. Texte vor der karoling. Reform. Eine so barbarische Schreibweise verrät eine sehr schlechte Aussprache. Man muß sich vor Augen führen: im 8. Jh. war vor der Reform der Studien niemand, selbst im Klerus, imstande, richtig orthographisch Lat. zu schreiben oder es auch nur korrekt auszusprechen. Vf. zeigt die Hauptfaktoren der karoling. Renaissance auf u. charakterisiert deren Tragweite. Paschasius Radbertus rühmt in folg. Ausdrücken die Beredsamkeit seines Meisters, des berühmten Abtes von Corbie, Adalhard, eines Vetters von Karl d. Gr., eine der bedeutendsten Erscheinungen dieser Reformzeit: *Quod si vulgo audisses dulcifluus emarabat, si vero idem barbara, quam teutiscam dicunt, lingua loqueretur, prae-eminerebat eloquio, quod si latine iam ulterius prae aviditate dulcoris non erat spiri'us* (M. G. H., Script. II 532). L. G. [358]

G. Maschek, *Eine metrische Symbolik der Sakralgewänder aus dem 13. Jahrhundert* (Ephem. liturg. 47 [1933] 368—77). Die Hs. Nr. 574 der Bibl. des Augustinerchorherrnstifts Klosterneuburg enthält außer dem bekannten Osterspiel u. einiger Predigtliteratur auch lat. Verse, die von M. hg. werden. (Im Gedicht, inc.: *In matutino*, muß es Z. 4 wohl heißen: *elymata*). In 158 Versen werden die symbolischen Beziehungen der lit. Gewänder des Priesters, des Bischofs u. des Papstes erläutert. M. gibt zunächst Erläuterungen: *scandalia* (= Pontifikalschuhe), *caligae* (= Pontifikalstrümpfe), *amictus* (= Humerale), *balthus* (= *subcinctorium*), *tunicella* (= lit. Obergewand des Subdiakons) u. a. S. 371 über Inhalt, Aufbau u. Gliederung des Gedichts. Es ist in seinem Hauptteil die metr. Bearbeitung einer Schrift des Papstes Innozenz III., *De sacro altaris mysterio*; für die Einleitung liegt Honorius August. *Gemma animae* I 82 (*De armis sacerdotis*) zugrunde. — Was die Diktion der Verse anlangt, so entspricht sie im wesentlichen den Dichtungen im elegischen Maß um und nach 1200. Einige Anzeichen: Die Stellung der Verba auf *-ficare* am Beginn der 2. Pentameterhälfte (V. 24, 90, 92; analog V. 46: *magnificumque decus*), Asyndeta (V. 113: *terrore, dolore, labore*); auch die Stellung von *sacratus* am Schluß eines Hexameters (V. 157) ist in dieser Zeit besonders häufig, wenn sie auch schon früher erscheint (z. B. Walafr. Str., *Poët. aev. Car.* II S. 413 V. 84). [359]

A. L. Mayer, *S. Afrae vita metrica* (Hist. Vierteljschr. 28 [1933] 385—411). Bei den Anm. zu der aus Clm 4431 s. XV hg. Vita, die aber wohl schon um 1200 entstanden ist, erscheinen auch sprachl. Anklänge an die Liturgie, so V. 31 (*meritis et nomine*), V. 81 (*renovari* bei der Taufe), V. 95 (Alliteration *corde-corpore*), V. 163 (*aures pulsare*), V. 271 (*lumina mundi*), V. 366 (*laus . . . honorque*), V. 379 (*famule sacrate*). Zu V. 193 ff. wird auf das im Jahrb. schon öfter erwähnte Problem des *Refrigerium damnatorum* Bezug genommen. [360]

A. L. Mayer, *Zur rhetorischen Figur der Antiphrasis und der Identifikation* (Germ.-roman. Monatschr. 21 [1933] 383—6). Bringt neue Belege zu der Jb. 7 (1927) 60—82 behandelten Erscheinung; vgl. auch Jb. 11 (1931) 374 f. und Byz. Zschr. 33 (1933) 382 f. [361]

Alfr. Schiaffini, *Tradizione e Poesia nella Prosa d' arte italiana dalla Latinità Medievale a G. Boccaccio* (Genova 1934). Vf. gibt zum erstenmal ein eindrucksvolles Bild von der Nachwirkung des ma. Kurses auf die Kunstprosa des Italienischen. Es scheint allerdings, daß er den Einfluß der liturg. Gebete zugunsten der Epistolographie u. des kurialen Stils im engeren Sinn unterschätzt (La prosa ornata del cursus fu usata anche (!) dai liturgisti nelle preghiere), obwohl der *cursus tardus* (sacraménta quae sumpsimus) wohl gerade wegen seiner liturg. Bevorzugung *cursus ecclesiasticus* genannt worden ist (21). Auch der bes. den *c. velox* pflegende hilarianische Stil geht auf einen dem Hilarius v. Poitiers zugeschriebenen Hymnus zurück: *Primo dierum omnium Quo mundus extat conditus*. Vf. verweist selbst auf A. de Santi, *Il cursus nella storia letteraria e nella liturgia* (Civiltà cattolica XI 37 ff.). Es wäre hier zu wiederholen, was Jb. 6 S. 367 anlässlich der Reimprosa-Studie von K. Pohlheim gesagt worden ist. Über den Ursprung der kirchl. Reimprosa hat

I. Schrijnen nunmehr die Theorie aufgestellt, daß sie nicht unter griech. Einfluß stehe, sondern spontan aus relig. Erregung entstanden sei (31). Mag dem sein wie ihm wolle, auf jeden Fall scheint — was Vf. nicht sagt — der durch das Rezitativ faszinatorisch unterstrichene Prosarhythmus der Orationen seinerseits den Briefstil wie die ganze Prosa der roman. Sprachen beeinflußt zu haben, nach Gesetzen, die H. Rheinfelder, *Kultsprache und Profansprache in den Romanischen Ländern* bloßgelegt hat. Man braucht sich daraufhin nur einige Briefzitate bei Sch. anzusehen wie: „Gentil mia Donna, l'omnipotente Dio mise in voi si meravigliosamente compimento“ (91) oder (ganz *Exultet*-artig): O che mirabile gaudio e che gaudio di tenebre vederli tornati a luce (93 f.). Stellt doch Sch. selbst einen engen Zusammenhang zwischen Brief, Oration und Homilie bei dem Sonderproblem des etymologisierenden Wortspiels fest (100) und sieht er doch auch Dantes *Vita Nuova* als eine säkularisierte Legende, ja „un atto di culto“ (132) mit ebenfalls liturgieartigen Sprachwendungen wie „la tua mirabile donna è partita di questo secolo“, welch letztere Formulierung auch Sch. an das bekannte *quam hodie de hoc saeculo migrare iussisti* überdeutlich erinnert (134). Aber es kommt nicht auf die direkt greifbaren Parallelen an. Ohne die neue Atmosphäre des Fronleichnamsoffiziums hätte Dante im *Convivio* wohl nie von der Philosophie gesagt: „quella mensa, dove lo pane degli angeli si manduca“ (169). Liturgisch (Sanctus, Agnus Dei, Kyrie, Lumen Christi, Ecce lignum) dürften auch die „dizioni trimembri“ (175) sein, wie auch die etymolog. Figuren von den bibl.-liturg. Vorbildern der superlativischen Genitive *rex regum*, *vanitas vanitatum* (179) genährt werden. Mir scheint, sogar dort, wo im Italien. der ciceronianische oder livianische Text rhythmisch übersetzt wird, stellen sich irgendwie liturgisch durchsichtige Formeln ein: *rem divinam rite peractam esse* = „i divini sacrificii dirittamente essere perfetti“ (227). Boccaccios antikisierender Filocolo hat m. E. ebenfalls getarnten Orationenstil: „misericordioso esauditore de' giusti prieghi e di tutti i beni benignissimo donatore“ (253), ebenso der Ameto: „al grazioso coro, al quale te abbiamo eletto antiste“ (265). Ja, mitten in einer skabrösen Novelle des Decamerone stößt man auf Präfationentöne: „ché la domenica è troppo da onorare, però che in così fatto di risuscitò da morte a vita il nostro Signore“ (280). Das Problem „Der Einfluß des Orationenstils auf die roman. Kunstprosa“ lohnt nach solchen Stichproben der Mühe einer Sonderuntersuchung, für die das treffliche Buch von Sch. ein guter Wegweiser wäre.

H. H. [362

H. Rheinfelder, *Kultsprache und Profansprache in den romanischen Ländern. Sprachgeschichtliche Studien, besonders zum Wortschatz des Französischen und des Italienischen* (Biblioteca dell' „Archivum Romanicum“ Ser. II Vol. 18. Genève-Firenze 1933). Schon in dem Jb. 12 Nr. 149 angezeigten Aufsatz konnten wir von einigen wenigen, ganz kleinen Teilergebnissen Rh.s Gebrauch machen u. auf die im Erscheinen begriffene große Publikation hinweisen. Nun, da diese vorliegt, müssen wir überrascht sein von der ungeheuren Fülle des Stoffes u. der Einzelbeobachtungen, die Vf. in den Kreis seines Arbeitens gezogen hat. Alle, auch die kleinsten, verborgensten Bezirke, in denen sich Berührungen zwischen der Kult- u. der Volkssprache feststellen lassen, werden aufgespürt u. durchforscht, u. wollten wir rein materiell den Inhalt des Buches auch nur durch kurze Skizzierung ausschöpfen, würden wir den Raum unseres Berichtes übermäßig sprengen, da fast jede Seite etwas Einschlägiges u. etwas Neues für uns bringt. Schon die Einl. ist für uns außerordentlich bemerkenswert: es werden die Beziehungen zwischen Kult- u. Profansprache hergestellt, indem zunächst die Extreme der Kultsprache aufgezeigt werden, das dialogische (at. Fluchpsalmen) u. das monologische (*Noche oscura* von Johann v. Kreuz). „Zwischen den beiden Extremen“ (S. 10) „liegt das, was wir in engerem Sinne Kultsprache, lit. Sprache nennen. Es ist Sprache, die im unmittelbaren Dienste der Religion steht, sich aber freizuhalten sucht von den

allzu subjektiven Elementen, die dem 'dialogischen' u. dem 'monologischen' Extrem anzuhaften pflegen. Diese Kultsprache soll das Gebet der Vielen sein, nicht das Gottesgespräch einzelner Seelen.“ Bei den Ausführungen über diese Kultsprache selbst (S. 11 ff.) wird zuerst gesprochen von den verschiedenen Stilen der Konfessionen u. Riten („Typus einer lit. Sprache ist . . . die Kultsprache der röm.-kath. Kirche“), über die Entstehung der römisch-christl. Kultsprache (S. 14: „So gewöhnt man sich auch in frühchristlicher Zeit daran, im Gebet eine Sprache zu gebrauchen, die höher stand als die Sprache des profanen Alltags“; vgl. Jos. Martin, *Volkslatein, Schriftlatein, Kirchenlatein*. Hist. Jb. d. Görr. 41 [1921] 201 ff.), über die Quellen der christl. Kultsprache (S. 20 ff.) — jüd.-christl., heidnisch-kult. Element, Dichtung, profanes Element. Mit gutem Bedacht wird z. B. S. 28 zwischen der Verwendung heidnischer Ausdrücke in der altchristl. Poesie (auch die karol. Renaiss. gehört in diesem Punkt hierher!) u. in der späteren Renaissance unterschieden. Bei dieser letzteren geht es statt um eine Verchristlichung der Wörter eher um eine Verheidnischung der Begriffe! Zum Stil der lat. Orationen S. 29 vgl. jetzt Rheinfelder im Jb. 11 S. 22 u. dazu O. Casel ebd. S. 35 ff. Zu den Sibyllen in christl. Umgestaltung vgl. auch das Generalregister zu Bd. 1—61 der Bibliothek der Kirchenväter (1931) 226 ff., außerdem Hieron., *adv. Iov.* I. I PL 23, 283 u. Isidor, *Et.* (ein Werk, das S. 75 Z. 5 nicht als „Wörterbuch“ bezeichnet sein sollte) VIII 3—8. — S. 37 beginnt dann der 1. Hauptteil *Einfluß der römischen Profansprache auf die Ausgestaltung der Kultsprache*. S. 38 die „Akklamation“. (Mit dem Ausdruck *Christus vincit* usw. hat später wieder eine Art Rückprofanierung stattgefunden, indem er zu einem apotropäischen Spruch wurde; vgl. den eingangs zitierten Aufs. S. 204.). S. 39: „Auch die poetischen Formen der profanen Dichtung hat die christl. Kultsprache nicht verschmäht.“ Über die geringere liturg. Fähigkeit der Hymnen des Prudentius vgl. Jb. 5 S. 94. Aus hexametrischer Dichtung wurde auch das *Salve sancta parens* aus des Sedulius *Carmen paschale* in die Lit. aufgenommen (allerdings zu verschiedenen Zeiten). Zu Anm. 1: Der Vortrag Ph. A. Beckers jetzt Hist. Jb. d. Görr. 52 (1932) 1 ff. u. 145 ff. — S. 41 ff. „Profaner Wortschatz in der christl. Kultsprache“: „Die kultische Sprache konnte gar nicht entstehen, wenn sie nicht Anleihen bei dem profanen Wortschatz machte“. „Als Zeit der Umdeutungen kommen fast nur die ersten christl. Jahrhunderte in Betracht“ (S. 42). Zu Anm. 1: *phorzhich* < *porticus*, vgl. unser „Vorzeichen“; ist denn S. 218 *portico* = Narthex oder = Vorhalle? Zu S. 43 Anm. 6 (*goupillon*) vgl. L. Gougaud Jb. 9 Nr. 310. — S. 46 ff. wird gehandelt über „Fremdwörter u. Neubildungen“ (z. B. das „Fremdwort“ *baptisma*, das gegenüber *lavacrum* die Oberhand behielt), dann (S. 52 ff.) „Alte Wörter mit neuem Sinn (*ordo, oratio, verbum*; zu *sacramentum* vgl. — außer früheren grundsätzlichen Erörterungen über Mysterium u. Mysteriengegenwart — O. Casel Jb. 8 S. 225 ff.; ganz spät noch = Eid in *Ann. Mett.* ad ann. 753, *M. G. h.* SS. I S. 331: *Saxones . . . sacramenta et obsides Pippino regi dederunt*). Es folgen dann mehrere Beispiele: *aedificare, ascensio, basilica (ecclesia), breviarium, calix, cancelli, canon, capella, capitulum, celebrare, cena, communio, confessio (martyr), cultus, devotus (pius), disciplina, dominus (domnus!), officium (servitium, ministerium), paganus, pax, perdonum, praedicare, presbyter, quadragesima, saeculum, statio trigtintale*. Zu *devotio* (S. 110 ff.) vgl. A. Daniels Jb. 1 S. 40 ff.; Rh.s Bemerkungen über *pius* geben den von mir Hist. Vjschr. 1933 S. 411 (vgl. dieses Jb. Nr. 360) ausgehobenen Stellen eine feste Grundlage. Schwankend ist der Begriff z. B. Salvian, *ad eccl.* I 12: *omnis absque dubio pietas mali causa est*. — Auch beim 2. Hauptteil *Einfluß der christl. Kultsprache auf die Profansprache der romanischen Länder* (S. 159 ff.) werden zunächst die allgemeinen Grundlagen gekennzeichnet: „Geistige Erneuerung der Umgangssprache durch den christl. Gedanken“, „Voraussetzungen für den profanen Gebrauch kultischen Sprachgutes“ (Weg vom Zitat über den gleichgültigen Gebrauch zur Profanisierung, Erlahmen des ehrfürchtigen Interesses



für die Lesungen u. Gebete des Kultes, Parodie der fahrenden Schüler, Säkularisierung durch Gelehrte, z. B. Boncompagno, besondere relig. Seelenhaltung des Romanen). Bei der „Beeinflussung der Profansprache durch die Kultsprache“ wird auch hier über die Zeit der Beeinflussung gesprochen (Ansätze schon in frühchristl. Zeit, Blütezeit — sehr charakteristisch! — im späten MA) u. über den sprachl. Wirkungskreis der Beeinflussung, Träger des Einflusses (Priester, Ministranten, Volk; sehr hübsche Unterscheidung ihres verschiedenartigen Einflusses), Quellen des kult. Einflusses. S. 181: Zu den aus der Vulgata kommenden Verben auf *-izare* gehört auch *thesaurizare* (z. B. Jak. 5,3). S. 182 zur Doxologie u. ihrer volkstüml. Anwendung vgl. H. Hatzfeld, Zschr. f. roman. Philol. 52 (1932) 698. Nach den Quellen werden dann auch die Beispiele aufgeteilt. Bibel: *paradisus, angelus, infernum, diabolus, misericordia (eleemosyna), fiat, manna, talentum, zizania, apostolus, contra stimulum recalcitrare*; Messe: *missa*, Opfergaben, Priester u. Ministrant, *Asperges, Kyrie, Gloria, Orationen u. Lektionen, Credo, Lavabo, Praefatio, Paternoster, Pax, Missio, benedictio, Requiem*; aus dem Proprium de tempore: *Hosanna! Kyrie eleison! Indulgentia*; Sakramente: Taufe, Firmung, Altarssakrament, Buße, Krankenölung, Priesterweihe, Ehe; Brevier: Tagzeiten, *Antiphona*; Benediktionen: *dedicatio, benedictio*, Exorzismus, Exequien; Predigt, Prozession, Privatandacht u. Pilgerfahrt; Kult. Kunst (Mysterienspiel, Plastik u. Malerei); Kult. Personen (*parochus, episcopus, papa, abbas, clericus, ostiarius, basilicarius*), Orte (*ecclesia, sacristia, altare*), Zeiten (*feria, natalis, pascha, vigilia*, Namen der Feste). Dazu nur noch einige Bemerkungen: S. 209 betont Rh. sehr richtig, daß man den Einfluß der Bibel, wo es irgendwie möglich ist, über die Lit. annehmen muß; vgl. z. B. auch Jb. 3 S. 211 Anm. 1. — S. 233: Es wäre vielleicht zweckmäßig gewesen, bei der deutschen volkst. „Hölle“ auch auf den Flurnamen hinzuweisen; B. Eberl, Bayr. Ortsnamen (1926) S. 157 f. führt sie z. T. auf ahd. *hella* mhd. *helle* zurück, z. T. aber auch auf ahd. *helan* = verbergen, *helec* = heimlich, also < got. *huljan* (zum Bilde auch den grödn.-lad. ON. *koul* < *cubulum* = Höhle). Von hier aus läßt sich aber leicht auf „Schneiderhölle“ usw. schließen. — S. 297: Daß gerade in festo Innoc. *lectiones cum farsis* gelesen wurden, hängt wohl mit dem Brauch des *episcopus puerorum* zusammen; vgl. Jb. 7 Nr. 331 u. Meisen, *Nikolaus* (Jb. 11 Nr. 375). — S. 457: Die von Rh. über den Martinstag ausgehobenen Stellen (Steuertermin!) legen wieder den Gedanken an diesen Ursprung der Martinsgans nahe; H. Koren, *Volksbrauch im Kirchenjahr* (Salzb.-Lpz. 1934) S. 183 f. drängt ihn allerdings zugunsten eines Fruchtbarkeitsritus zurück, Hay (Jb. 12 Nr. 476) S. 271 u. 276 erwähnt zwar Gans u. Steuer, bringt sie aber nicht miteinander in Zusammenhang. — Prof. P. Lehmann-München hat uns gleichfalls einige Ergänzungen u. Bemerkungen zur Verfügung gestellt, die wir hier anfügen; sie beziehen sich im wesentl. auf Fragen der mittellat. Literatur u. verhelfen so der Arbeit des Romanisten zu weiterer Abrundung. S. 29: Die Aufnahme des *Dies irae* unter die Gesänge der Totenmesse ist vor 1385 bezeugt. W. Lampen OFM, Stud. Franc. XIII weist eine Hs. des Archivio della Pieve di Carmignano s. XIII/XIV nach, wo der Text mit der Überschrift: *In obsequiis defunctorum sequentia* steht. — S. 51: Verwechslung des hl. Burchard († 754) u. des Burchard v. Worms († 1125). Der Text belegt das Wort *baptisterium* also nicht aus s. VIII. — S. 59: Die ursprüngliche profane Bedeutung von *oratio* ist auch im MA immer bekannt gewesen. — S. 65 Z. 1: Joh. Diaconus starb um 880, wie in neuerer Forschung festgestellt ist. — S. 79: *basilica* ist im frühen MA oft die Bedeutung für ein kleines christl. Heiligtum ohne Tauf- u. Pfarrechte. — S. 84 Z. 5: Es muß nach Schiller wohl heißen: „Trank“ der L. — S. 85 Z. 15: Das deutsche Wort „Kanzlei“ erklärt sich wohl besser aus lat. *cancellarius* als aus frz. *chancel*; ersteres ist in Antike u. MA belegt. — S. 87 Z. 25: Walahfrid Strabo († 849) nicht „von Fulda“, sondern „von Reichenau“. — S. 89 f.: Zum Abschnitt über *capella* jetzt W. Lüders im Arch. f. Urk.-Forsch. 2 (1909) 1—10



u. Uhlirz in D. Litzg. 30 (1909) 773 ff. — S. 90 Z. 11: Schon im 8. Jh. ist *cap.* nicht mehr ausschließlich die Martinskapelle in Tours, sondern ist zum Namen auch für andere Heiligtümer der karol. Hausmeier u. Könige geworden. Schon im 9. Jh. heißen nichtkönigl. Kapellen u. Kapellen auf Laiengut *capellae*. — S. 90 A. 4: Schon in Einharts *Vita Kar. M.* ist *Cap.* die Reliquiensammlung nebst kirchl. Büchern u. Geräten. — S. 109 f.: Verwendung von *cultus* für eine Art relig. Verehrung von philosoph. oder profanen Werten ist schon mittelalt. — S. 160 Z. 21 f.: Formen wie *condedis* usw. sind eine reine, sich im Graphischen widerspiegelnde phonetische Erscheinung. — S. 185 Anm. 5: Auch H. Paul leitet Lettner von *lectorium* ab; 'Lettner', 'lecter' ist vielfach belegt. Das *n* ist doch wohl sekundär; die Abl. aus *lectionarius* ist zweifelhaft, solange Lektionar nicht = 'Lesepult' bewiesen ist. — S. 220: *Angelotus* als Münze u. dann überhaupt als Engelsbild ist seit s. XIV nachweisbar. — S. 227 Z. 4: Diogenes Laërtius lebte s. III nach Chr. — S. 243: Die Bedeutung von Lazarett = Krankenhaus erklärt sich auch daraus, daß die *Domus S. Lazari apud Hierosolymas* das Vorbild für viele abendl. Leprosenhäuser war. — S. 243 Z. 20: Zu *Symoniaux* in der *Queste del Saint Graal* vgl. *simoniaci* seits s. XI! — S. 246: *talentum* = Veranlagung ist älter als das Spätma.; vgl. z. B. Pitra, *Spicil. Solesm.* II (1855) 281 f. — S. 271: *tus* (*thus*) = *laudatio, superflua laus* ist auch im MA bekannt gewesen; vgl. Pitra a. a. O. 414. — S. 315 Z. 9: Das *fiat* in der frz. Rechtssprache ist wohl nicht aus dem Vaterunser abgeleitet; die Schreiber haben einfach die Ausführung angeordnet. [363]

## VII. Liturgie und Kunst; Kultgegenstände.

A. Mailly, *Die heraldische Lilie in der mittelalterlichen Kirchenplastik* (Christl. Kunst 29 [1932] 36—47). Wir führen den Aufsatz aus dem Grunde an, weil die „heraldische Lilie“ (wir sagen vielleicht besser „Dreiflamme“, ohne an etwas anderes zu denken als an die Form) auch als Schmuck in lit. Büchern erscheint (z. B. S. 43: Stuttgarter Psalterium), dann aber vor allem deswegen, weil die Geschichte dieses Symbols in vielen Beziehungen mit der allgemeinen Geschichte des Symbols, auch des lit., zusammenhängt und weil so von hier aus geistesgeschichtliche Streiflichter auf den Wechsel in den lit. Anschauungen, ausgedrückt durch die Symbole, fallen. Insofern bietet auch der vorl. Aufsatz reiches u. anschauliches Material u. manche Anregung. Doch scheint uns die Grundlage u. der Ausgangspunkt nicht ganz richtig, zum mindesten nicht klar. Wenn M. auch mit vollem Recht die Deutung E. Jungs (Ziu-Rune!) zurückweist u. den christl. Charakter des Symbols in der roman. Zeit herausstellt, so scheint es doch nicht angehen zu dürfen, daß man das Dreiflammensymbol a priori als „Sinnbild der Geburt, des Todes, der Wiedergeburt, der Keuschheit, der Reinheit der Seele, sowie auch (!) der Verkündung des Willens Gottes“ ohne jede zeitliche u. örtliche Differenzierung anspricht. Wie käme denn z. B. die Bedeutung der „Reinheit“ u. der „Verkündung“ so zueinander? Wenn M. S. 37 sagt, daß „auf den Verkündigungsbildern der Erzengel Gabriel den weißen Lilienstengel trägt“, so haben wir schon Jb. 11 S. 382 (Nr. 406) auf dieses Motiv aufmerksam gemacht u. möchten es auch hier wiederholen, daß es sich hier um eine geradlinige Fortführung des aus dem Orient stammenden Lebensbaums, der später zum Herrschaftszeichen geworden ist, handelt. (Insofern hat es mit dem Symbol der „Verkündung des Willens Gottes“ seine richtige Bewandnis.) Nur von hier aus aber verstehen wir das Vorkommen des Motivs bei manchen von M. angeführten Beispielen, etwa (S. 38 f.) bei der Krone des Merovingers Hunald oder beim Siegel des Königs Robert Capet. Es ist daher abzulehnen, daß (S. 39 Anm. 2) „dem ältesten Lilienwappen der Marienkult zugrunde liegt“. Wohl aber ist es möglich, daß um die Mitte des MA die „Lilie“ in den Vordergrund zu treten beginnt, aber von einer anderen Gedankenrichtung her. Die Zisterzienser haben nicht, wie es S. 40 heißt, „die heraldische Lilie von Frankreich

nach Deutschland eingeführt“, sondern vielleicht von der Marienmystik her dem Motiv eine neue Deutung zu geben begonnen (vgl. den Klosternamen Lilienfeld). Wenn, wie beim Zepter auf dem Siegel Ottokars II. v. Böhmen (1253—78), auf dem Lilienzepter schon auch Staubfäden erscheinen, so kann dies bereits die Wandlung andeuten. In roman. Zeit wird sich eine solche Naturalisierung (u. damit „Allegorisierung“ — im Gegensatz zum „realen Symbol“) kaum nachweisen lassen. Gerade die von M. S. 44 erwähnte Verbindung des Kreuzes mit der „Lilie“ ist sehr wichtig: es ist die Herrschaft des Kreuzes, wobei der Gedanke des „Lebensbaums“ mitklingt. An einem Kapitell der alten Wiperti-Krypta in Quedlinburg tragen z. B. alle 4 Enden des Kreuzes die „Dreiflamme“. Es ist ein *‘regnare a ligno’*! M. kommt diesem Gedanken selbst sehr nahe, wenn er das Untier zwischen den „Lilien“ auf dem Bogenfries von Schwärzloch (S. 43) als „die besiegte, gefangene böse Macht“ auffaßt. (Hier in der Anm. auch interessanter Hinweis auf den „Wolfs-segen“.) Bei einem Kapitell in Schwarzhemd, wo ein Wolf (?) unter einem dreiflammgekrönten Stab erscheint, liegt wohl auch diese Deutung sehr nahe. Besonders merkwürdig mutet aber an, was M. über die Figur der hl. Kaiserin Kunigunde in Burgerroth (Unterfranken) meint (S. 46 f.). Die Figur (um 1220) hält in der einen Hand einen Ring, in der andern eine heraldische Lilie. Diese „beiden Symbole erinnern an den jungfräulichen Ehebund mit Heinrich“. Das ist sehr fraglich, da die Legende der Josephsehe erst später populär geworden ist. Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß die Statue tatsächlich St. Kunigunde darstellt; dann kann aber die „heraldische Lilie“ auch noch die Herrschaft, das Zepter bedeuten, zusammen mit dem Ring also die dem Herrscher vermählte Frau. Jedenfalls ist es falsch zu sagen, daß die Lilie „überhaupt ihr Hauptattribut“ sei (S. 47); Künstle, *Ikongraphie* II 392 f. bringt nicht ein Beispiel hierfür. Auch ist es rätselhaft, daß man „nur mit dem Lilienstengel die Heilige am Ostportal der Bamberger Türme“ findet. Welche Statue ist hier gemeint? Die an der im Osten gelegenen Adamsforte befindliche Statue hat jedenfalls keinen Lilienstengel. — Der Satz endlich: „Vom 13. bis hinein ins 15. Jh. war die Blume ein beliebtes Motiv für die Fries-, Kapitäl- usw.-ausschmückung“ entbehrt jeglicher Beweiskraft, da im späteren MA der ursprüngliche Symbolinhalt des Motivs verwischt wurde oder ganz verschwand. [364]

D. Klein, *St. Lukas als Maler der Maria, Ikongraphie der Lukasmadonna* (Berlin 1933). Die Arbeit (als „Skriptofot-Druck“ hergestellt) ist für uns in zweierlei Hinsicht wichtig; zunächst allgemein wegen des geistesgeschichtl. Einschlags, der sich auch in der Abwandlung dieses Motivs geltend macht und so auch den Wechsel der ikonographischen Auffassung bedingt. Wenn etwa der III. Teil die Überschrift trägt *Die Lukasmadonna als Darstellungsform des frühen niederländischen Realismus* und als dessen Voraussetzung das „Naturstudium“ aufweist, so bedeutet diese Erscheinung in der kirchl. Kunst auch mutatis mutandis einen Faktor der Liturgiegeschichte nach ihrer geistesgeschichtl. Seite hin. — Es sind aber auch manche Einzelheiten für uns von Belang; so etwa gleich zu Beginn die Verbreitung der Lukaslegende im Abendland; oder S. 15 f. die Formen der Lukasverehrung mit den relig. Feierlichkeiten für die Bruderschaften (wobei das liturg. Element freilich etwas sehr zu kurz kommt); oder die Ausführungen über die ältesten Darstellungsformen „Maler mlt sich allein“ mit ihren byzant. Ursprüngen (Typus Mateič, Typus Morosoff); in einem *Erkurs zur typengeschichtlichen Herleitung des schreibenden Evangelisten*, die für den malenden hl. Lukas von Bedeutung ist, wird (S. 24) eine Reihe von liturg. Hss. namhaft gemacht, z. B. das Lindisfarne-Evangeliar, das Cutprecht-Evangeliar, das Ebo-Evangeliar u. a. Später (im 15. Jh.) sind es vor allem die Stundenbücher, die in ihren Miniaturen auch Abbildungen des hl. Lukas als Maler bringen, der ja auch der „Evangelist der Gottesmutter“ (S. 28) ist. S. 31 ist u. a. auch ein Breviarium Franciscanum herangezogen. [365]

**Fr. Jansen**, *Die Helmarshausener Buchmalerei zur Zeit Heinrichs des Löwen* (Hildesheim u. Leipzig 1933). Die im ausschließlichen Dienste des kirchl. Kultes stehende Kunstschule der Abtei Helmarshausen a. d. Diemel stand im 12. Jh. auf der Höhe ihrer Leistung. Die vorlieg. Frankfurter Diss. gibt nach einer Geschichte der Abtei eine Untersuchung über die Buchmalerei der 2. Hälfte des 12. Jh., wo unter Abt Conrad II. (seit 1168) im Auftrage Heinrichs d. Löwen das jetzt in Gmunden aufbewahrte Evangeliar u. das Psalterium des Brit. Mus. entstanden, die im Mittelpunkt der hier behandelten Hss.-gruppe stehen. Es sind dies um die Jh.-mitte ein Evangeliar zu Malvern, Sammlung Dyson Perrins Ms. 120; 2 aus Lund, Univ.-bibl. Upsala Ms. C. 83 u. Kopenhagen, Kgl. Bibl. Ms. Thott. quart. 21; ein Corveyer Fraternitätsbuch, Münster Staatsarchiv Ms. I 143; ein Ev. aus Kruschwitz, Bibl. Domkapitel Gnesen Ms. 2, die genau beschrieben u. durch ihre enge Beziehung zu den Arbeiten des Rogerus v. H. u. zu den gesicherten Codices H.s d. L. sich als Arbeiten der H. Malschule ausweisen; Werke der Rhein- u. Maasgegend wirkten auf diese ein. Die (unterdessen vollständig aufgedeckten) Fresken der Kirche zu Idensen, die B. Sigward v. Minden um 1130 ausmalen ließ, lassen sich trotz mannigfacher Beziehungen zur sächs. Buchmalerei stilistisch noch nicht voll einordnen u. sind wohl auch byzantinisch beeinflusst. Ausführlich beschrieben u. gewürdigt werden dann die beiden oben gen. Werke: das Ev. Heinrichs d. L., um 1175 für den Braunschweiger Blasiusdom geschaffen (der hl. Thomas Becket † 1170 ist darin mit seinem Mörder dargestellt, der 1174 Buße tat), ein hervorragendes Werk ma. Symbolik (beachte bes. die durchgehende Symbolik *sponsus-sponsa*), formell unter westl. u. engl. Einfluß; der Psalter, der seine Herkunft durch die Form wie durch die Nennung des hl. Modualdus sowie der hl. Auctor u. Bonosius, die fast nur in H. verehrt wurden, bezeugt, zu datieren etwas vor 1270. In diesen Kreis gehören auch 2 Einzelblätter eines unveröff. Sakramentars im Kestner-Museum Hannover Cul. 56/377 u. 73/2 (auf dem einen Blatt der Beginn der Präfation, auf dem andern oben der verklärte, unten der gekreuzigte Herr mit Maria, Johannes, Ecclesia, Synagoge u. der Umschrift *Te igitur clementissime Pater* eqs.); das Sakramentar aus Hersfeld, Kassel Landesbibl. Ms. theol. fol. 58; enge Verwandtschaft mit dem Stil Herimanns zeigt auch das sog. Hardehausener Evangeliar ebd. Ms. theol. fol. 59, wohl für das Frauenkloster Lippoldsberg a. d. Weser geschrieben; vgl. das Widmungsbild fol. 73<sup>v</sup> [wo aber zu lesen ist: *Sum quia patronus vester coelique colonus vos pietate Dei iungam verae reliquie!*]; die mehr durchmodellerte Malweise dieses Cod. erinnert an die Hildesheimer Schule. — Von den Werken des ausgeh. 12. Jh., die unter engl. u. byz. Einfluß einen auffallenden Stilwandel zeigen, sind das Evangeliar Trier Domschatz Ms. 142 u. das der Herz. August-Bibl. Wolfenbüttel, Ms. Helmst. 65, wohl aus H. In letzterem enthält die Darstellung des Gerichtes fol. 13<sup>v</sup> die interessante Einzelheit, daß die Apostel zwischen sich einen Altartisch mit Kreuz, Evangelienbuch, Kelch u. Patene haben, „eine Abwandlung der Etimasi in eucharistischem Sinne u. damit eine Umdeutung des Symbols vom Gericht auf die Erlösung“ (Molsdorf). Helmst. 65 zeigt 2 verschiedene Hände, von denen die eine von der älteren engl. Winchesterschule beeinflusst ist. Die unter Förderung durch Heinr. d. L. engl. beeinflusste Malweise ist eine Eigenart der H. Schule, die im übrigen immer in der sächs. Tradition verwurzelt blieb.

O. C. [366]

**Hiltgart L. Keller**, *Mittelrheinische Buchmalereien in Handschriften aus dem Kreise der Hiltgart von Bingen* (Stuttgart 1933). Die Frankfurter Diss. gibt nach einer Einleitung über die Bilderhss., die um den Namen der hl. H. gruppiert werden können, einen Überblick über deren Leben u. dann zu den im Anhang nachgezeichneten Bildern des *Scivias* (Wiesbaden Cod. I) die Übersetzung des Textes der eigentlichen Schau u. die farbige Beschreibung, ferner ikonograph., geistesgeschichtl. u. formale Hinweise zur zeitl. Einordnung der Einzelelemente. Vf. ist sich bewußt, daß die Geistesgeschichte nicht alles deutet, daß vielmehr die Anerkennung einer



geistigen Welt, die sich in Gesichtern offenbaren kann, als hypothetische Grundlage angenommen werden darf. Wenn sie diese Erkenntnis Rud. Steiner verdankt, so wäre es für die Deutung einer hl. H. angebracht gewesen, diese auf dem Christusmysterium der Schrift u. der Kirchenväter aufzubauen, die ihrerseits die reiche Symbolwelt des Alten Orients u. der Antike voraussetzen u. einbauen. So erklärt sich z. B. die Visio 6 des II. Teiles ganz aus der Mysterientheologie der Väter (vgl. dazu oben S. 144 ff.) u. aus der liturg. Form der Meßanamnese des 12. Jh. Man braucht deshalb nicht mit der Vf. S. 64 anzunehmen, daß für die Passion auf dem Bilde fol. 86r ursprünglich ein eigenes Medaillon vorzusetzen sei. Vielmehr war die *passio* immer der zentrale Teil der Anamnese u. steht daher im Mittelpunkt des Bildes, u. zw. so, daß von dem Kreuze die Strahlen auf den Altar mit den Opfergaben hinabgehen u. diese umwandeln. Auch die andern eucharist. Bilder sind Darstellungen der liturg. Ideen u. offenbaren die gewaltige Symbolkraft des altchristl. Denkens, das in der hl. H. noch lebendig war. Bes. eindrucksvoll offenbart sich die Kultmystik in den Visionen von der Kirche, z. B. Tafel 12 (bei der Vf. S. 53 ff.), wo die Taufe als Geburt durch die Kirche dargestellt wird; Tafel 13 (Firmung), 14 (wo die Stände der Priester u. Jungfrauen bes. hervortreten) usw. — Die Vf. hat eine gute Vorarbeit für die Aufgabe, die sie sich gestellt hat, geleistet, auf der weiterzubauen ihr ein Zurückgehen auf die Mysterientheologie der alten Kirche helfen wird.

O. C. [367

H. Peters, *Das Aufkommen der deutschen Halle in Westfalen. Ein Beitrag zur Geschichte des Paderborner Domes in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts* (Heimathorn, Beilage z. Westf. Volksblatt 13. Jg. [1933] 9—12). P. trug seine These über die epochale Bedeutung des Pad. Domes für die Verbreitung des westfranzösischen Hallensystems in Westfalen zuerst vor auf der Paderborner Tagung der Görresgesellschaft. Er wendet sich damit namentlich gegen Lübke u. Dehio, die eine Vermittlung dieses Baugedankens nach Deutschland durch kleinere Landkirchen Westfalens von altertümlichem Gepräge annehmen. P. veröffentlichte später seine Gedanken im Münsterischen Anzeiger, Beilage „Auf Roter Erde“ Jg. 7 Nr. 1—3. Hier wird jetzt dieser Aufsatz in erweiterter u. eingehend begründeter Fassung geboten. — Ausgehend von einer Nachricht über den Einsturz des (Vierungs-)Turmes u. einer hierdurch verursachten Zerstörung des Domes „ita quod necessarium erat quatuordecim testudines eius reformari“ versucht P. den Nachweis zu erbringen, daß es sich bei den 14 *testudines* um 14 von den 15 Gewölben des Langhauses gehandelt habe, die nach diesem Einsturz als Gratgewölbe erneuert seien, während das 15. Rippengewölbe der Nordwestecke heute als einziges von dem früheren Hallenbau übriggeblieben sei, der „spätestens 1241, wahrscheinlich aber schon 1231/33 bestanden haben muß“. Er verlegt die Wahl des (älteren!) Hallenplanes u. den Beginn der Bauarbeiten schon in die J. 1215/20. Die sehr interessante These wird nun erhärtet durch eine sorgfältige Prüfung des Baubefundes u. spärlicher Urkundenbelege. Wichtig erscheint der Hinweis auf den schroffen Formenwechsel östlich des 1. westl. Freipfeilerpaares. Im einzelnen widerlegt P. Fall für Fall das behauptete höhere Alter der oben erwähnten kleineren Kirchen des Landes, die er in je eine süd- u. nordwestliche Gruppe zusammenfaßt, beide abhängig von Paderborn 1215/20, wo „der französische Hallengedanke in der Prägung, die ihm die Kathedrale zu Poitiers verliehen hatte, nach Deutschland gebracht“ sei, u. von wo „der Siegeszug des Hallengedankens“ trotz der bisherigen ganz anders gerichteten Entwicklung in Westfalen ausgegangen sei. Das Münster in Herford sei für die Verfolgung der Entwicklungslinie von besonderer Wichtigkeit, weil es uns den Zustand der älteren Paderborner Halle ziemlich getreu widerspiegele. — „Es ist in diesem Zusammenhang nicht uninteressant, daß gerade die Diözese Pad. die Beziehungen zum Westen Frankreichs sehr gepflegt u. lebendig aufrecht erhalten hat. Denn auf Grund der Überführung der Liboriusreliquien von Le Mans nach Pad.



wurde zwischen beiden Domkirchen bereits im J. 836 ein enges Bündnis begründet, das ausgerechnet zu Anfang des 13. Jh. erneuert wird oder zumindest doch stärker hervortritt als zu früheren Zeiten.“ A. C. [368]

**E. Junyent**, *Notes inédites sobre el monestir de Ripoll* (Anal. sacr. Tarracon. 9 [1933] 186—225). Außer den interessanten Abb. aus der plast. Kunst dieses alten katalan. Marienklosters, die vor allem zeigen, wie weit sich der Geist der roman. Symbolik in die Zeit der Gotik hinein erstrecken konnte, sind bes. die anhangsweise veröff. Inventare einschlägig, die jeweils beim Tode der Äbte (von 979) hergestellt wurden u. neben sonstigen Gegenständen u. Kunstwerken vor allem auch liturg. Kleidungsstücke aufzählen, z. B. im Inventar von 1008 (S. 221): *Casula dominicale cum brosde*, oder im Inv. von 1047 *Corporales festivos . . . offertorios optimos*; *Copa argentea ubi corpus Domini residet*; oder im Inv. von 1066 (S. 223) *Psalterium scriptum cum auro et argento*; oder in einem undatierten Inv. (S. 224): *capsam de hostias ex argento . . . offertoriam ex argento*. J. V. [369]

**R. del Arco**, *Nuevas pinturas murales en la iglesia de San Miguel de Foces, monumenta nacional* (Bol. Acad. Historia 101 [1932] 124—30; 5 Tafeln). In der kleinen Kirche (13. Jh.) sind einige vorgot. Malereien erhalten. Im Tympanum des Grabes von Chimen de Foces die *Maiestas Domini* mit 2 weihraucherbenden Engeln, darunter die Kreuzigung zwischen den 12 Aposteln. Auf dem anderen Grabe: Christus, die Jungfrau u. Joh. Ev. Heilige u. Engel vervollständigen den Schmuck der Arcosolien. In der Chormauer der Epistelseite Szenen aus dem Leben des Joh. Baptista, auf der Evangelienseite aus dem Leben Jesu. Ein Bild stellt vielleicht den hl. Benedikt dar, wie er die Regel schreibt. J. V. [370]

**E. Lambert**, *L'art gothique à Seville après la Reconquête* (Rev. archéolog. 36 [1932] 155—65). Die arab. Überlieferung war in Sevilla so stark, daß die got. Kunst, die in den ersten Zeiten der Wiedereroberung (13. Jh.) eingeführt worden war, im 14. Jh. ihren Platz an die arab. abtreten mußte. Nur die Verteilung der Denkmäler nach den Notwendigkeiten des Kultes ist erhalten geblieben. J. V. [371]

**J. Serra i Vilaró**, *Les pintures de la Seu de Tarragona* (Tarragona 1934). Beschreibung (mit 14 Abb.) der in der Kathedrale von Tarragona entdeckten Freskomalereien; wahrscheinlich sind sie aus dem 14. Jh., interessant für die Ikonographie. Einige fragmentarische Szenen aus der Legende von der Auffindung des hl. Kreuzes durch die hl. Helena. Eine Notiz darüber auch in *Butlletí dels Museus d'Art de Barcelona* 3 (1933) 334—41. J. V. [372]

**P. Campe**, *Ein neu aufgefundenes Fragment des zerstörten Grabmals Bischof Meinhards im St. Mariendom zu Riga* (Latvijas Universitātes Raksti, Arch. Fak. Ser. I 5 [1932]). Wir heben die S. 7 besprochene Symbolik des Hauptschmucks hervor, eines Reliefs über dem Bogen der Grabnische, soweit es uns bekannt ist: es stellt nach den näheren Forschungen eine Bekleidung oder Einkleidung dar, die „immer das Aufsteigen in eine höhere Sphäre, den Eintritt in ein göttliches, himmlisches Leben bedeutet“ (H. Löffler). [373]

**L. F.**, *El arte de bordado y de los tupices en Valencia (siglos XIV—XV)* (Valencia 1933). Übertragung eines langen Inventars von größtenteils liturg. Gewändern, das 1418 an der Kathedrale von Valencia hg. wurde. 6 Abb. J. V. [374]

## VIII. Liturgie, nationale Literaturen und Volkskunde.

**A. Griera**, *Litúrgia popular* (Butlletí de Dialectologia Catalana 1930 [Barcelona] 1—98). Diese Studie will feststellen, „bis zu welchem Grade die Liturgie die Seele des katalanischen Volkes geprägt hat“ (1). Der Dezember heißt in vielen Dialekten Kataloniens u. des Baskenlandes schlechthin „advent“. Das Volk kennt eine an den „Kreuzweg“ angelehnte Andacht, welche die Reise Mariä u. Josephs nach Bethlehem zum Gegenstand hat. Nach der 2. Nocturn der Christmette pflegte in

den katal. Kathedalkirchen bis ins 16. Jh. das Zeugnis der erythreischen Sibylle nach St. Augustinus (*De Civ. Dei* 18, 29) gelesen zu werden. Daraus entstand ein kirchl. Volkslied „Sibil-la“, das heute noch auf Mallorca gesungen wird. Acht Tage vor Weihnachten läuten manche Pfarrkirchen 3mal am Tage, um die Nähe des Hochfestes anzukündigen. Während der „Misa del gallo“ wird in einigen Pfarreien beim „Gloria“ mit einem besonderen Instrument der Hahnenschrei nachgeahmt, in anderen bei der Wandlung eine Schweinsblase zerknallt (11). An frommen Volksbräuchen sind erwähnenswert das Unterhalten des Feuers in der Weihnacht, damit Maria die Windeln trocknen kann, u. die Besenkung eines armen Mannes, einer Frau u. eines Kindes am Weihnachtstag zu Ehren der hl. Familie (13). Am Tag der Unschuldigen Kinder spuken noch Zeremonien der ma. Eselsfeste. So existiert eine Scherzinzensierung des Pfarrers durch Laien (15). In anderen Ortschaften herrscht solche Narrenfreiheit in der Silvesternacht, wo junge Leute „das Sakrament (sic) der Ehe spenden“ u. den Pfarrer mit dem Brevier, die Säuglinge mit der Mutterbrust verheiraten (19). Eine große Rolle spielt das Fest des hl. Antonius des Einsiedlers. Er gilt als Patron der Zugtiere. Diese werden an seinem Fest gesegnet u. tragen z. T. Schabracken mit seinem Bild. Die Tiere erhalten nach ihrer Weihe auch ein Stück geweihtes Brot u. werden abends in einer Prozession mitgeführt (22). Des hl. Nikolaus hingegen wird nicht an seinem Feste, sondern am Fastnachtsdienstag gedacht (27). Die an Lichtmeß geweihten Kerzen werden nicht nur in der Sterbestunde, sondern auch bei Geburten u. während des Gewitters angezündet. In Manresa besteht am Aschermittwoch der Brauch einer Aschenprozession (28). In den katalan. Kathedalkirchen wird der Hochaltar am Aschermittwoch verhüllt, eine letzte Andeutung der ursprünglichen Beschränkung der Meßfeiern in den Fastenwochen (30). In den Kathedral- und Kollegiatskirchen findet in der Woche zwischen Passions- u. Palmsonntag während der Vesper eine feierliche Verehrung des hl. Kreuzes statt, teilweise processionaliter. Dabei stehen zwei vermummte Gestalten (Feinde Christi) vor dem Chorgitter, die beim Erscheinen des Kreuzes entfliehen (32). Um „Palmzweige“ für Palmsonntag zu haben, pflanzt fast jeder katalan. Bauernhof einen eigenen Lorbeerbaum. Dieser galt schon in vorchristl. Zeit als ein Baum zur Versöhnung der Gottheit (34). Am Palmsonntag findet an verschiedenen Orten auch die Weihe der Häuser sowie des dort in geschmückten Gefäßen bereitstehenden Salzes und Wassers statt (36). In den Prozessionen der Karwoche treten feststehende Personentypen in Trachten auf, wie z. B. Veronika, Petrus und die Magd, Malchus, die Sieben Schmerzen Mariä (!), Herodes, Pilatus, die Samariterin, Büsser u. Geißler, selbstverständlich Reste alter Mysterienspiele. Die Fußwaschung am Gründonnerstag wird vielfach abends vor den Tenebrae vorgenommen (40). In einem Ort geben sich am Karfreitag Pfarrer und Bürgermeister öffentlich den Friedenskuß, in Manresa ist die Karfreitagstrauer so groß, daß die auf der Straße sich Begegnenden sich weder anschauen noch grüßen. Vor einigen Jahren existierte in Anlehnung an das Schweigen der Glocken noch das radikale Fasten vom Gründonnerstag bis Karsamstag, Fasten bei Wasser u. Brot während der ganzen Karwoche findet sich noch heute (43). Beim Gloria des Karsamstags stimmt das Volk die in Katalonien berühmten „Goigs de la Mare de Déu“ (Freuden Mariä) an (44). In der Valencianer Gegend kennt man eine Osterprozession, die sich an der Kirchentüre in 2 Kolonnen teilt. An der Spitze der einen wird ein Bild des Auferstandenen getragen, an der Spitze des anderen ein Marienbild. Sie treifen sich wieder auf dem Marktplatz. „Maria“ verneigt sich hier vor dem „Auferstandenen“, u. man intoniert das *Regina Coeli laetare* (49). In anderen Orten fällt in diesem Augenblick von einer Marien-Gewandstatue die schwarze Kleidung und sie trägt wieder das frohe Blau, während das *Resurrexit* ertönt (50). An Mariä Himmelfahrt besteht mancherorts der Brauch, in der Kirche ein „Grab Mariä“ zu errichten, das von den Gläubigen analog dem Brauch der Kartage besucht u. verehrt wird (51), ein interessanter

Fall der volkstümlichen Übertragungstendenz fast aller Formen der Christusverehrung auf Maria. Namen und Funktionen der Glocken spielen in Katalonien eine besondere Rolle (55), so gibt es an Abstinenztagen ein Glockensignal für die Hausfrauen, an die fleischlose Küche zu denken. Es gibt außerdem eigene kleine Gebäude (*Comunidores*), die zur Kirche gehören, in denen vom Priester das schlechte Wetter beschworen (?) wird (die *Comunidores* sind im Verschwinden begriffen). Bei der Hl.-Kreuz-Prozession (3. V.) sprechen die Frauen im Zusammenhang mit dem Rosenkranz 1000mal den Namen Jesu aus. Sie tragen dabei 20 kleine Steinchen in der Hand, von denen je einer beim jeweiligen Gloria Patri weggeworfen wird, im Volksglauben Schutzeremonie gegen Teufel u. Blitz (62). Weniger magisch, aber dafür roher ist der Brauch, am Stephanstag offenbar in der Kirche vor dem Hochamt (!) einen Hahn mit *Céntimos*-Stücken zu „steinigen“ zur Erinnerung an den hl. Stephanus. Der tote Hahn wird dem *Celebrans* geschenkt (63). Bei den Prozessionen der *fiesta mayor* (*Patrozinium*) zeigen sich an einigen Orten noch Spuren von Kulttänzen (65). Am Feste des Patrons von Katalonien Sant Jordi oder an einem Maissontag werden Rosen geweiht u. beim Offertorium oder bei der Kommunion an die Gläubigen verteilt. Die Rosenweihegebete sind in den katalan. Ritualien zu finden (77). Bei den Flurprozessionen in der Himmelfahrtswoche antworten die Bauern statt *Ora pro nobis* „*Mori la cuca*“ (es krepriere der Feldschädling!), wonach diese Prozessionen „*Processons de la cuca*“ heißen (79). In Manresa feiert man am 21. II. das Fest des Lichtes zur Erinnerung an ein Lichtwunder aus dem J. 1345 (81). Der Duktus liturg. Segensformeln schimmert noch durch populäre naiv-fromme Scherzgebete, wie (beim Wechseln des Hemdes): „Soviel Leid möge ich in diesem Hemd erleiden, wie der Sohn Gottes im reinsten und jungfräulichen Schoße der heiligsten Jungfrau“ (87). In Katalonien ist der hl. Sebastian neben dem hl. Rochus Pestpatron (95). Grieras Arbeit bringt vor allem eine fast unerschöpfliche Fülle von relig. Volksbräuchen u. Bauernregeln, Sprichwörtern u. Liedern, Sprüchen u. Kinderreimen.

H. H. [375]

K. Young, *The Drama of the Medieval Church*. 2 Bde (Oxford 1933). Seit langer Zeit war Y. als der größte Spezialist in der Erforschung des ma. liturg. Dramas bekannt. Eine Menge von Texten u. Arbeiten waren durch ihn in verschiedenen Zeitschriften, bes. in amerik., veröff. worden. Jetzt besitzen wir in den vorlieg. beiden Bänden ein sehr reiches Korpus solcher lat. Texte, wohlgeordnet u. versehen mit ausgezeichneten Erklärungen, Kommentaren u. bibliograph. Anm. Die ersten 100 Seiten sind dazu bestimmt, den Leser, der nicht mit der röm. Lit. vertraut ist, in diese einzuführen, u. zw. in die der Gegenwart u. der Vergangenheit. (K. I Die Messe; K. II Die kanon. Tagzeiten; K. III Das dramat. Element in der Liturgie.) Das dramat. Element erscheint in der imitativen Liturgie von Jerusalem, die in der *Peregrinatio Etheriae* beschrieben ist, u. ebenso in den Zeremonien des Palmsonnstags, des *mandatum* des Gründonnerstags, in dem Gesang der Passion u. in vielen anderen Riten der Karwoche. Die Zeremonien der Oster- u. der Weihnachtszeit sind am reichsten an dramat. Bestandteilen. Ohne noch liturg. Dramen zu sein, zeigen die Dramatisierungen dieser letzteren Festzeit (*episcopus puerorum*, *festum stultorum*, *f. subdiaconum*, *f. baculi*) das Bestreben, aus dem Rahmen einer Liturgie hinaus zu kommen, die für bestimmte Schauplätze u. gewisse Feste zu streng war. Nachdem Vf. diese verschiedenen Erscheinungen erwähnt hat, glaubt er den Ursprung des ma. liturg. Dramas in verschiedenen Neuerungen der karoling. Renaissance zu erkennen. Die Sequenzen scheinen in Jumièges in der Normandie vor 851 bekannt gewesen zu sein u. vielleicht schon in dieser Zeit auch in anderen Klöstern Frankreichs, bevor sie (mit mehr Geschmack) in St. Gallen von Notker (um 840–912) gepflegt wurden. Tutilo, ein Zeitgenosse Notkers, erwarb sich im gleichen Kloster Berühmtheit als Autor von Tropen. Tropen u. Sequenzen sind die ersten Versuche einer Erweiterung der Liturgie. Man erfand einen Tropus in Zweigesprächform

(*quem quaeritis in sepulcro, Christicolae?*), der als Einführung zum Introitus der Messe des Ostertages *Resurrexi* diene. Das ist eine Annäherung an das Offizium der *Visitatio sepulcri*, das, wie es sich ziemte, sehr früh (*valde mane*) gefeiert wurde, zwischen dem letzten Responsorium der Matutin u. dem *Te Deum*, u. das mit seiner Prozession, seinen Personen (Engel, die drei Marien, Sänger), den Wechselgesängen, seiner ganzen Darstellung alle Elemente eines wirklichen Dramas enthielt. Das liturg. Drama der *Visitatio sepulcri* setzt die vorhergegangene Zeremonie der *Depositio hostiae* (oder *crucis*) in das *sepulcrum* voraus, eine Zeremonie, die am Karfreitag stattfand, u. die der *elevatio hostiae* (*crucis*), welche vor der Matutin von Ostern vollzogen wurde, wobei man nur das *sudarium* im *sepulcrum* ließ (I K. IV). Das Ende des 1. Bd. umfaßt die Studien über die Umformungen u. Bereicherungen des Offiziums der *Visitatio sepulcri*, über den *Ludus paschalis*, über die anderen Dramen der Osterzeit (Peregrinus [Emmas]; Dramen über Himmelfahrt u. Pfingsten) u. über den *Planctus Mariae*. Der 2. Bd. enthält die Dramen (Texte u. Kommentare) der Weihnachtszeit: *Officium pastorum* (die Hirten an der Krippe): *Quem quaeritis in presepe, pastores, dicite?*; *Officium stellae* (die Weisen); *Ordo Rachelis* (Mord der unschuldigen Kinder); *Ordo prophetarum*. Das 22. Kp. ist dem Weihnachtsdrama von Benediktbeuren gewidmet u. die Kp. 23—27 den Dramen aus dem NT (Lazarus, Bekehrung des Paulus); den durch Marienfeste veranlaßten Stücken (Darstellung, Verkündigung, Reinigung, Himmelfahrt); den Dramen aus dem AT (Isaak u. Rebekka, Joseph u. seine Brüder, Daniel); den Wundern des hl. Nikolaus, den eschatologischen Dramen (*Sponsus*; Törichte Jungfrauen; *Antichristus*). Die überwiegende Mehrzahl der Hss., die uns die Texte der liturg. Dramen erhalten haben, ist aus den Klosterbibliotheken auf uns gekommen, was durchaus nicht erstaunlich ist. Aber wie sind diese Texte selbst entstanden? Welchen Anteil hatten die Mönche an der Erfindung u. Verbreitung dieser Dramen? Eine entscheidende Antwort auf diese Fragen zu geben ist schwer. Man verfügt nur über einige Anhaltspunkte. Sequenzen u. Tropen sind sehr wahrscheinlich monächischen Ursprungs; auf alle Fälle ist es sicher, daß sie vom 9. Jh. an in den Klöstern mit dem größten Erfolg gepflegt wurden. Was das Osterdrama anlangt (*Visitatio sepulcri*), kann man behaupten, daß es in der 2. Hälfte des 10. Jh. in einer Anzahl von Klöstern in Übung gekommen ist; als Beweis dafür haben wir die *Regularis Concordia* (PL 137, 495 f.), die in Winchester durch den hl. Ethelwold für die engl. Benediktinerklöster zwischen 965 u. 975 ausgearbeitet wurde. Das Gewicht dieses Zeugnisses ist um so größer, als man 1. keine anderen *consuetudines monasticae* des 10. Jh. kennt, die das erwähnten, als es, weiter, für mehrere engl. Klöster gilt, u. als man endlich vermuten kann, daß der Gebrauch vom Kontinent entlehnt sein könnte, da Ethelwold sich hauptsächlich bei den Mönchen von Fleury-sur-Loire und Gand, die nach Winchester gerufen wurden, um ihn über die monast. Gewohnheiten aufzuklären, unterrichtet hat (PL 137, 476), wie Y. mit guten Gründen anführt (Bd. I S. 249—52; 581—3).

L. G. [376]

**M. Norberta Hoffmann** IStM, *Die Magdalenenszenen im geistlichen Spiel des deutschen Mittelalters* (Münst. Diss., gedr. Würzburg 1933). Die Diss. bietet ein reiches Beispiel für die Entwicklung eines Einzelgedankens aus der Liturgie heraus bis zum Individualismus u. Realismus der got. Frömmigkeit. Während der 1. Teil (Maria Magdalena in der lat. Osterfeier) immer wieder zu betonen hat, daß die Lit. das Vorherrschende ist, daß z. B. alle für die *Visitatio sepulcri* verwandten Texte der österl. Lit. entnommen sind (S. 6) u. daß die Marienszenen eng mit der *Elevatio* der Auferstehungslit. verknüpft ist (vor allem der späteren Prozession), daß die Marienszene beherrscht ist von der „Idee der Verklärung“ (S. 11), daß dann bes. die Sequenz *Victimae paschali laudes* mit ihrem dialog. Teil einen wesentlichen Schritt zur selbständigen Ausgestaltung der Magd.-Szene bildet (S. 14 f.) — „die Szene ist nicht nur aus lit. Worten gestaltet, sondern auch ganz von liturg. Geiste sieghafter



Glaubensfreudigkeit erfüllt“ (S. 16) — u. die allmählich immer betonter werdende Erscheinungsszene (um 1100) schon eine „Gestaltwerdung gotischer Frömmigkeit“ (S. 31) ist, so kann der 2. Teil (S. 32 ff.) *Die Magdalenszene im deutschsprachigen Osterspiel* hervorheben, daß die Szene hier schon „die Mitte einnimmt zwischen der alten lit. Feier u. dem Passionsspiel“ (S. 33); im Trierer Osterspiel s. XV soll der Übergangscharakter gezeigt werden (S. 34 ff.); bes. der „Salbenverkauf“ ist eine „Einbruchsstelle des volkstümlichen Realismus“. Das Rheinische Osterspiel vereinigt noch „beide Komponenten der Frömmigkeit“ (S. 47); „in vielen gleichzeitigen Spielen ist die lit. Bindung fast gänzlich gelöst u. das volkstümliche Element hat sich breit entfaltet, wie das Erlauer Spiel zeigt“. Die vollste Entfaltung in dieser Richtung erlebt aber die Magdalenszene im Passionsspiel (Teil III S. 47 ff.), wo nun auch das Wellleben u. die Bekehrung der M. einen sehr ausgedehnten Platz finden, oft in einer sehr realistischen, ja rohen Weise. — Einige Einzelheiten: Zur Geschichte des hl. Grabes (S. 8) vgl. Jb. 7 Nr. 416; interessant ist die Anm. <sup>23</sup> herausgehobene Stelle gegen den Gebrauch, die Hostie zu begraben. — S. 13 zur Darstellung der hl. Magd. im Ingeburger Psalter: das Gefäß ist das stete ikonograph. Attribut der Heiligen. — S. 53: Bei der Frage „eine oder 3 Magdalenen“ fehlt neuere Literatur; vgl. auch den Jb. 10 Nr. 440 angezeigten Aufsatz S. 78 ff. u. das Jb. 11 Nr. 422 angezeigte Buch S. 24; 95; 97. — S. 54: Origines!! — S. 59 scheint „Symbol“ u. „Allegorie“ nicht genügend voneinander geschieden. — Zu dem Ausruf „owe rosenkrenz“ — die Rose als Attribut des Venusdienstes — vgl. H. Vjschr. 28 (1933) 406. — S. 29 interessanter Beitrag zur volkstümlich werdenden Verwendung des Trishagion; vgl. den Jb. 12 Nr. 149 angezeigten Aufsatz S. 203 f. [377]

M. Lot-Borodine, *Autour du Saint Graal. A Propos de Travaux Récents. I. Le Lancelot-Graal, Les Cathares et le Joachimisme* (Romania 56 [1930] 526—57). Die Vf. weist die Thesen des russ. Romanisten E. Anitschkof zurück, der in den Gralsdichtungen eine Verbindung albigensisch-joachimitischer Lehren und eine Imitation griechisch-orthodoxer Liturgie vermutet (Romania 53 [1927] 388; Rev. des Études Slaves 8 [1928]; Romania 55 [1929] 174; Archivum Romanicum 1929). Dieser 1. Aufsatz interessiert den Liturgiehistoriker weniger. Er erweist die angebliche Synthese albigens. Heterodoxie und joachimitischer Orthodoxie zur Deutung des Gehaltes der Graldichtungen als eine Fiktion. Anitschkof wollte Joachim von Fiore wegen seiner Trinitätslehre an die Griechen anlehnen, deren Überbetonung des Hl. Geistes in der Epiklese ihren liturg. Niederschlag gefunden hat. In der *Queste du Graal* ist jedoch zentral die Erlösung betont u. durch die auffallende Gottesbezeichnung „Notre-Père Jésus-Christ“ unterstrichen. Der geistige Gehalt der Gralsuche ist mit der Welt der Zisterzienser u. der geistl. Ritterorden (Templer) allein zu erklären. — II. *Les Rites Eucharistiques chez Robert de Boron et Chrétien de Troyes* (Romania 57 [1931] 147—205). Vf. lehnt auch den Versuch Anitschkofs (in Romania 55 [1929]), im Gral ein Symbol joachimitischer Trinitätsmystik zu sehen, mit guten dogmat. wie liturg. Gründen ab. Die dem MA gänzlich geläufige hypostatische Union täuscht lediglich den Nichtkenner, zumal R. de Boron den Glauben (an die Présence réelle) definiert: „Croire au Fil Marie, Qui sires est de charité: C'est en la sainte Trinité, Ou Pere, ou Fil, ou Saint-Esprit“ (v. 296—299). Unhaltbar erscheint der Vf. Anitschkofs These, die Graldichter verträten mit ihrer Mystik den antisakramentalen Agape-Kult der manichäischen Katharer. Auf solche seinem Empfinden fremde Dichtung hätte das ma. Publikum nicht reagiert. Die umstrittene Frage, warum das hl. Blut, das der Gral enthält, nicht genossen wird, erklärt L. B. mit der „manducatio per visum“, einer für das kommunionsscheue 13. Jh. typischen Abart eucharist. Frömmigkeit. Daß es sich aber auch hier um eine (geistige) Kommunion und eine Begnadung ex opere operato handelt, geht aus der beglückenden Wirkung auf die Reinen und die Wirkungslosigkeit bei den Unreinen (chétifs) hervor. Hinzu kommt, daß dieser Vorgeschmack der Seligkeit

abgestuft ist; am höchsten kommt er zum Ausdruck bei den Gralshütern, die auf dem Gipfel des geistl. Lebens stehend zu eucharist. Führern berufen sind. Die stufenweise Heiligung durch das Mysterium der Erlösung ist das Gralsgeheimnis schon in dem kleinen Roman *Joseph d'Armathie* des Robert de Boron. Was Chrétien von Troyes' *Perceval* betrifft, so werden die Fragen Anitschkofs erörtert, ob die Gralsprozession ein Abbild der Megale Eisodos der griech. Messe sei, und die blutende Lanze der griech. Lanzette zur Zerteilung des noch nicht konsekrierten Brotes entspreche. Chrétien hat höchstwahrscheinlich den griech. Ritus nie gesehen, u. für den unwahrscheinlichen Fall, daß er im Orient gewesen oder von der griech. Messe durch Berichte gehört hätte, kann er ein Detail wie die *áyla lóγγη* nicht bemerkt haben. Eine gallikan. Liturgie mit oriental. Elementen gab es zu seiner Zeit längst nicht mehr. Was Chrétien von abendländisch nicht geläufiger Symbolik kennt, weiß er aus Honorius Augustodunensis. Gegen die Gleichsetzung der Gralsprozession mit der Megale Eisodos spricht vor allem der Umstand, daß bei Chrétien der Gral ganz eindeutig das Ciborium mit der konsekrierten Hostie darstellt, während bei der normalen Megale Eisodos die unkonsekrierten Gestalten processionaliter zum Altar geleitet werden. Es kann sich demnach bei Chrétien nur um das feierliche Geleit einer Krankenkommunion handeln. Der Versuch, den silbernen Teller als Patene zum goldenen Kelch zu deuten, scheitert, abgesehen davon, daß der Kelch kein Meßkelch, sondern eine ma. Pyxis ist, an der alten liturg. Vorschrift, daß zum goldenen Kelch nur eine goldene, zum silbernen nur eine silberne Patene zulässig ist. Die blutende Lanze ist und bleibt die 1096 nach Europa gebrachte Passionsreliquie; Vf. legt ihr allerdings eine neue Bedeutung in ihrer Begleitrolle beim Ciborium bei, die Sehnsucht der Chrétien-Generation nach der Kommunion in zweierlei Gestalt. Die Mahlzeit auf der Gralsburg hat gar keinen liturg. Bezug, u. der Versuch ihrer Gleichsetzung mit Eulogien, Agape, Antidoron, Pain bénit ist aus histor. wie inneren Gründen abwegig. Chrétien weiß nichts von fremden Liturgien, so wenig wie Robert de Boron; beide schmücken bibl. und röm.-liturg. Wissen mit subjektiv-symbolischen und apokryph-legendären Zügen aus, beide haben kein eigentlich liturg. Interesse, Robert de Boron höchstens ein mystisches. Die Graldichtungen sind „de la liturgie romancée“. Die These der Verkleidung einer esoterisch-heterodoxen Lehre (die neuerdings Rahn für Wolfram verfißt) mit unbekannter Liturgie ist noch stärker aus der Luft gegriffen als die ältere Behauptung, es liege in den Graldichtungen ein Naturmythos vor. Denn es gehört zum Wesen der ma. Dichtung, das dogmatisch u. liturgisch Bekannte einzu-hämmern, nicht Esoterisches u. Ketzerisches zu verbreiten. Um so unmöglicher Anitschkofs Versuch, den Graldichtern die Tendenz unterzuschieben, unter der Hülle orthodoxester morgenländ. Liturgieformen katharische Irrlehren zu poetisieren. —

III. *Post-Scriptum* (Romania 59 [1933] 278—285). Auf Rechtfertigungsversuche Anitschkofs nennt Frau Lot-Borodine ihre liturgiewissenschaftl. Gewährsmänner M. Andrieu (Straßburg) u. Abt Cabrol (Farnborough). Sie bestätigen die Richtigkeit ihrer Ausführungen. Wenn der Gral nicht wäre 1. die eigentliche Abendmahlschüssel bei Robert de Boron, 2. das Ciborium bei Chrétien, dann fehlten erst recht die Ansatzpunkte zu seiner Identifizierung mit dem griech. Potirion d. h. dem Gefäß, in dem der unkonsekrierte Wein zum Altar gebracht wird. Der „tailleur“ Chrestiens kann nicht der griech. Diskos sein, denn ersterer ist leer, letzterer enthält das zu konsekrierende Brot usw. Da Anitschkof seine These der griech. Liturgie immer weiter treibt, in der *Queste du St. Graal* eine rein griech. Intinctio entdecken will, den Ausschluß Parzivals aus der Gralsburg mit der Verweigerung der Kinderkommunion in Zusammenhang bringt usw., schließt L.-B. die Diskussion. H. H. [378

F. R. Schröder, *Der Minnesang* (German.-roman. Monatschr. 21 [1933] 161—87; 257—90). Vf. beschäftigt sich im 1. Teil mit einer Darlegung der bisherigen Forschungen u. stellt die 3 Hauptthesen einander gegenüber: 1. die arab., 2. die antike,

3. die christl.-ma. These. Uns wird bes. die letztere naheliegen; jedoch kommt Sch. schon früher (S. 174) auf den christl. Ursprung zu sprechen, wenn er von dem Widerspruch gegen die arab. berichtet. Spanke, Gennrich, Ph. A. Becker werden hier schon als die Vertreter der Ansicht ins Feld geführt, daß die geistl. Liedliteratur der Kirche, die kirchl. Dichtformen des Tropus, der Sequenz, des lit. Dramas „die Energien geweckt hatten, die auch der weltl. Lyrik im Volksidom zugute kommen sollten“. S. 184 aber erscheint als Hauptkämpfer für den christl.-ma. Ursprung H. Brinkmann (Halle 1926), dem Sch. (S. 185) freilich in der Herleitung des ältesten deutschen Minnesangs aus der lat. Dichtung der Geistlichen nicht zustimmen kann. Gennrich, *Zur Ursprungsfrage des Minnesangs* (D. Vjschr. f. Lit.-Wiss. u. Geistesgesch. 7 [1929]) kommt auf die romant. Ansicht vom Ursprung in der Marienverehrung zurück; er verbindet sie mit dem soziolog. Faktor des „Dienstes“. Sch. lehnt auch ihn ab. D. Scheludko (Arch. Rom. 15 [1931] 137 ff.) sieht die Wurzeln der Troubadourkunst in der ma. Rhetorik u. Didaktik u. ist — nach Sch. S. 187 — damit auf dem richtigen Wege, wenn er auch — gemäß seiner „gänzlich amüsischen Veranlagung“ — übertreibt. Bei der Erörterung des Problems durch Sch. selbst wird zunächst (S. 261) scharf zwischen einer „ritterlichen, derb-erotischen Lyrik der früheren Zeit“, der „neben- u. unterhöfischen“ Lyrik u. dem eigentlichen höfischen Minnesang geschieden; letzteres ist ausgesprochene Gesellschaftspoese. Höchst lehrreich ist der S. 262 ff. angestellte Vergleich mit der Barockdichtung. S. 265: Im 11. Jh. brechen „zwei gegensätzliche Seelenhaltungen, religiös-asketische Weltfeindschaft u. Diesseitsfreudigkeit“, hervor. Gerade in diese Zeit „fällt auch die Entstehung u. Entwicklung des Minnesangs, u. nur aus dieser Problemlage der Zeit heraus läßt sich seine Wesensart begreifen“. S. 266: Im 12. Jh. „schritt die Kirche an die Aufgabe, sich mit der Gedankenwelt des Rittertums auseinanderzusetzen u. Einfluß auf diese zu gewinnen“. S. 267: „Gegenüber dem sinnfrohen Genießen, das die ältere ritterliche Lyrik verkündet, wird im höfischen Minnesang immer wieder die Entsagung gepredigt . . . Dies begreift sich völlig ungezwungen aus kirchlich-geistlichem Einfluß.“ S. 269 f.: „Die Ausbildung des Begriffs der 'hohen Minne' ist ohne den Einfluß des ma. Christentums gar nicht zu verstehen. Es ist das unbestreitbare Verdienst der Kirche, die ritterliche Erotik veredelt, vergeistigt, aus der Sphäre reiner Sexualität herausgehoben zu haben.“ — S. 271: „Das Gesamtphänomen des Minnesangs begreift sich nur aus der polaren Spannung der beiden großen Ideenkräfte jener Zeit. Der Minnesang stellt den Versuch dar, die Kräfte in kühner Synthese zusammenzuschließen.“ S. 274 eine wichtige u. geistesgeschichtlich sehr bedeutsame Zusammenfassung. — Vermögen Sch.s Darlegungen auch nicht alles bis auf das letzte zu erschöpfen u. sind insbes. die formellen Beziehungen zwischen dem Minnesang u. der geistlichen Lieddichtung (bes. der Sequenz) offensichtlich zu wenig behandelt, — das Ganze ist doch ein außerordentlich wertvoller Beitrag zur ma. Geistesgeschichte, in deren Rahmen neben der Poesiegeschichte auch die Liturgiegesch. ihren Platz hat u. hier auf das Deutlichste aufweist. Ungemein brauchbar macht die Ausführungen auch der große, weitblickende Umfang der Literaturangaben. [379]

P. Verrier, *La „Chanson de Notre Dame“ de Gautier de Coinci* (Romania 59 [1933] 497—519). An einem altfranzös. Lied des Benediktinerpriors Gautier de Coinci zeigt Vf., daß melod. Anlehnung an einen lat. Hymnus hinsichtlich der Metrik eines Liedes nichts beweist. Schon Abälard hat für lat. Hymnen das altfranzös. volkstümliche Metrum des Alexandriners mit weibl. Cäsur nachgeahmt, das gleiche tut Walter von Chatillon für seine Rhythmen. Bei der Ähnlichkeit des katalektischen jambischen Dimeters mit dem Hemistiche des volkstümlichen Alexandriners ist sowohl Imitation des Hymnus durch das Volkslied wie Imitation des Volksliedes durch den Hymnus ständig möglich. Gautiers Marienlied „Entendez tuit ensemble et li clerc et li lai“ war wohl ursprünglich melodisch und rhythmisch ein Volkslied



vom Typus „Au jardin de mon père il y croist un rousier“. Sekundär wird es an die Melodie des Hymnus *Beata viscera Mariae Virginis* angelehnt u. macht dadurch irrümlich den Eindruck einer Hymnennachahmung. Die von V. behandelte Frage hat grundsätzliche Bedeutung für die Wechselwirkungen zwischen Hymnik u. volkstümlicher Lyrik, wobei seit dem 12. Jh. die Hymnik nicht immer der gebende, sondern öfters auch der empfangende Teil war. Ein wichtiger Weg für das Eindringen volkstümlicher Elemente in die Liturgie!

H. H. [380]

**H. Pflaum**, *Deux Hymnes judéo-français du Moyen-Âge* (Romania 59 [1933] 389—422). In einer Heidelberger Hs. hat Vf. 2 altfranz. Hymnen in hebr. Umschrift entdeckt, von denen er im Gegensatz zu den wenigen bisher gefundenen jüd.-franz. Texten des MA nachweisen kann, 1. daß sie zu einem ganzen jüd. Gebetbuch in altfranzös. Sprache gehören, 2. daß sie tatsächlich eine liturg. Verwendung am Neujahrstage fanden, 3. daß damit bereits im 13. Jh., viel früher als in Deutschland oder in Spanien, die liturg. Verwendung einer modernen Fremdsprache beim jüd. Gottesdienst gesichert ist. Es handelt sich bei den Hymnen nicht nur um möglichst wortgetreue Paraphrasen der hebr. Hymnen „Ansikha malqui“ u. „Zékher tehilat kol ma 'as“, sondern auch um ihre richtige Einreihung zwischen die entsprechenden Gebete, ja die „Rubriken“, welche die Zeremonie des Hornblasens angeben, sind im altfranzös. Text mit abgeschrieben. Allgemein-liturgiehistorisch ist an diesen Hymnen interessant, daß die landessprachlichen Nachdichter offenbar grundsätzlich die Tendenz haben, das Zeitgemäße u. Aktuelle in den wesentlichen Dauercharakter des Liturg. hineinzutragen u. ihn damit zu verfälschen. So setzt der französ. Jude des 13. Jh. in Strophe 15 der ersten Hymne aus antichristl. Affekten statt des Textes: „Das Götzenbild Sikkuth und das Ungeheuer Kijun werden dann (beim Kommen des Messias) hinausgeworfen werden wie Leichen“ den folgenden: „Die Heiligenstatuen und die Kruzifixe, alle diese gemalten Bilder werden weggeworfen werden wie verfaulte Hunde“. „Ces volz (ursprünglich Volto Santo, dann verallgemeinert), ces crucefiz, les images dépiz, Seront come chien pouriz Getez“.

H. H. [381]

**L. Pfleger**, *Hostienwunder und Heiligenblutkapellen im Elsaß* (Arch. f. els. Kirchengesch. 8 [1933] 461—3). Im Anschluß an die von R. Bauerreiß, *Pie Jesu* (vgl. Jb. 10 Nr. 473) erwähnte Heiligblutkirche von Drei-Ähren spricht P. von anderen Heiligblutkapellen, auch von einem Blutwunder von 1655 auf dem Pariser Kirchhof zu Kolmar, von einem Hostienwunder 1618 zu Rufach. Schon s. XIII war in Straßburg ein *altare in hon. glor. corp. et sangu. dñi I. Chr.* Das Elsaß kennt auch sehr alte Salvatorkirchen. „Daß in diesen Fällen eine Beziehung zu einem Hostienwunder vorliegt, ist nicht wahrscheinlich“, ist von B. aber auch gar nicht in dieser Form behauptet worden. Es handelt sich doch darum, daß in solche alte Salvatorkirchen hinein am liebsten die Hostienwunder der got. Zeit verlegt wurden!

[382]

**J. N. Kießlinger**, *Die Wallfahrt Hl. Blut in Erding* (Erding o. J.). Im Gegensatz zu anderen Aufstellungen (Jb. 8 Nr. 396; 10 Nr. 473) will K. die Hostienlegende älter sein lassen (S. 19f.) als die zuerst 1360 erwähnte „Kapelle des hl. Bluts“. „Der Legendenschreiber gibt selbst an, aus uralten Büchern u. Erfahrungen geschöpft zu haben.“ Ist das wirklich ein Beweis? „Die Meinung, daß das hlst. Sakrament den Besitz vermehre..., war noch am Ausgang des MA weit verbreitet“; wir sagen: hier erst recht! Und dies beweist dann erst die späte Entstehung der Legende! „Ein Hostienfrevler erklärt auch den Glauben an die Heiligkeit u. Heilkraft des Erdreichs“ — der Weg kann aber auch umgekehrt sein oder auch von einer späten Legende seinen Ausgang nehmen.

[383]

**R. Kriss**, *Volkskundliches aus altbayerischen Gnadenstätten. Beiträge zu einer Geographie des Wallfahrtsbrauchtums* (Das Volkswerk hg. v. J. M. Ritz u. A. Spamer. Augsburg o. J. [1930]). Der s., *Die religiöse Volkskunde Altbayerns. Dargestellt an den Wallfahrtsgebräuchen* (Baden b. Wien o. J. [1933]). Die beiden



Bücher bilden insofern ein Ganzes, als I (von K. selbst als I zitiert) ein reiches, schier unerschöpfliches Material aus allen altbayr. Wallfahrtsorten bringt, II aber — auf naturgemäß engerem Raum — aus dem gesammelten Material eine großzügige Synthese herstellt. Wir lassen uns bei der Besprechung von II leiten, da sein Inhalt den Zielen unseres Jb. näherkommt; I wird aber stets dann herangezogen werden, wenn sich Gelegenheit ergibt. — Nach einer Einleitung, die sich in ernster, sachlicher Weise mit methodolog. Allgemeinbegriffen wie „gesunkenes Kulturgut“, „gehobenes Primitivgut“, „Aberglaube“ auseinandersetzt, geht Vf. S. 20 zum 1. Kp. *Das Wallfahrten* über, auch hier prinzipiell auf jener gemäßigten Linie bleibend, die gerade bei volkskundl. Forschungen so notwendig ist. (Es fallen im Lauf der ganzen Darstellung oft sehr richtige Worte; so wird z. B. S. 97 vor einer Verwechslung der Begriffe „heidnisch“ u. „primitiv“ gewarnt; S. 70: „Manche Forscher machten den Fehler, daß sie aus dem Zusammentreffen gleicher Motive in ähnlicher Anordnung auf historische Beziehungen schlossen, wo nur analoge Bildungen vorlagen“; S. 82: „Wir müssen mit Überschneidungen u. Assoziationen rechnen. Natürlich ist ein Motiv niemals kräftig genug“.) — Ob freilich gerade bei den Motiven des Wallfahrtens hier alle „Überschneidungen“ gesehen sind, muß noch dahingestellt bleiben; es wird sich später u. an anderer Stelle Anlaß bieten, über ein bes. Moment noch zu sprechen. — S. 31 ff. (2. Kp.) *Der Baumkult*. In dem Jb. 9 Nr. 24 angezeigten Buch wurde S. 182 u. 236 darauf hingewiesen. Es sei gestattet, hier auch noch andere, von K. nicht oder noch nicht benutzte Literatur, die aber doch wichtig ist, zu nennen, z. B. Philippson (vgl. Jb. 9 Nr. 126) S. 44 f., 50 (Der 'tree-spirit' bei den Angelsachsen; vgl. J. H. Philpot, *The sacred tree or the tree in religion and myth* [1897]), E. Mogk, Art. „Baumkult“ in Hoops *Reallex. d. germ. Alt.*, Bächtold-Stäubli I 954 ff.; O. Schell, *Beitr. z. Volksgl. im Bergischen* (Elberfeld 1929) S. 24 ff. Ich verweise ferner auf die von B. Krusch, *Die Übertr. d. hl. Alexander von Rom nach Wildeshausen durch den Enkel Widukinds 851* (Gött. Nachr. phil.-hist. Kl. 1933 S. 426) ausgehobene Stelle: *frondosis (!) arboribus fontibusque (!) venerationem exhibebant*. Bes. wichtig aber ist F. R. Schröder, *Germanentum u. Alteuropa* (Germ.-rom. Monatschr. 22 [1934] 188 u. 204), wo mit zwingenden Beweisen die Herkunft des Baumkultus aus dem Erdmutterglauben dargelegt wird (eine Erkenntnis von eminenter Bedeutung auch für andere Teilgebiete, z. B. die Mantik u. den altgerman. bzw. indogerman. Hexenglauben). Wenn aber Schr.s These recht hat, so ist es fraglich, ob der Satz von Kr. S. 31 noch in dieser Ausschließlichkeit gelten kann: „...entspringt es im Grunde genommen derselben Geistesart, ob man im Rauschen von Bäumen u. Murmeln von Bächen höhere Wesen zu erfühlen glaubt, oder ob man an solchen Orten Muttergottesbilder aufstellt u. dort seine Andacht verrichtet. Ein und dieselbe Manifestation religiöser Naturverbundenheit...“ Zum mindesten muß immer betont werden, daß das ehemalige Subjekt der Weihe durch das Christentum zum Objekt geworden ist, wie dies bes. auch Hindringer (Jb. 12 Nr. 516) herausarbeitet. Nur so läßt es sich auch erklären, was Kr. S. 34 selbst sagt, „daß der Baumkult als alleiniges Motiv fast ganz verschwunden ist“. Dies hat seine Ursache in der „Sakralisierung des Baumes“ (Schreiber in dem Nr. 386 angef. Aufsatz S. 47). Es ist daher auch noch zu prüfen, ob es der „Sympathiegläubigkeit“, der „Glaube an die Sympathie des Alls“ in so starkem Maße, wie Kr. S. 78 vermutet, ist, der die Natur in den Bereich der Religiosität zieht; vielleicht ist es noch in stärkerem Grade der Gedanke der objektiven Weihe auch der Natur, ihrer Eingliederung u. Einordnung in die Heiligung alles Seins durch das Mysterium Christi. Wir dürfen den Satz wagen: Was an german. (oder primitiven) Zügen durch die Kirche geduldet u. in gewissen Formen übernommen wurde, bekam seine neue Gestalt u. Funktion durch die Einbettung in die Realität des lit. Mysteriums. Nirgends tritt dies z. B. auch so deutlich zutage, als etwa gerade in der *Benedictio arborum* bei Franz, *Bened.* II 16 im Gegensatz

zu den von Fr. weiterhin angeführten u. von der Kirche verpönten Gebräuchen. — S. 43 ff. spricht Kr. über den „Quellenkult“. S. 47 erscheint auch der Korbiniansquell von Weißenstephan; I 23 läßt Kr. falsch den Berg gegen die „Würm“ (st. Moosach) abfallen. Die dort stehende Kapelle wurde auch 1608 erneuert (nicht bloß 1720); vgl. *Templa Frisingensia* in: Kl. Ver. d. Hist. Ver. Freis. 2 (1934) 37. Um gleich bei Fr. zu bleiben: I 22 muß es heißen: Deischl. Der Kult des hl. Sigismund, den Kr. nirgends erwähnt findet, ist ausführlich behandelt von St. Randlinger in: Wiss. Festg. z. 1200jähr. Korb.-Jub. (1924) 351 ff. Warum schreibt Vf. „Wiß“? Die Deutung „in der Pein“ wird heute vielfach wieder abgelehnt. Vgl. Ev. Wallbrecht, *Die Wies-Kirche b. Freising* (1929). Zu Tutenhausen (I 124 ff.) vgl. jetzt A. Bauer, *Die Marienwallfahrt T.* (Rosenheim 1930). Auch beim Quellenkult lohnt es sich, auf die Frage von „Subjekt u. Objekt der Heiligung“ einzugehen, etwa bei der „Verbindung von Quelle u. Schutzpatron“ (S. 43) oder der „Möglichkeit zur Abhaltung gottesdienstlicher Handlungen nach erfolgter Weihe“ (S. 45) oder der „Verbindung mit einer frommen Legende“ (S. 46). Nebenbei sei auf die Legende in Ad. Stifters Erzählung *Der beschriebene Tännling* aufmerksam gemacht, in der sich mit dem Quellwunder als Mittelpunkt eine ganze Reihe von Motiven, die Kr. erwähnt, aneinandergebunden findet (Quelle, Baum, Marienbild, Augenwaschen). Zu den S. 44 genannten „Fraubründln“ sei auch das von Haimhausen genannt. Sehr bezeichnend, z. T. in einem von Kr. verschiedenen Sinn, ist der Bericht S. 52 von Laufen, wonach eine geweihte Hostie in den Strom geworfen wird. — Das 4. Kp. (S. 54 ff.) beschäftigt sich mit den Ursprungslegenden der Wallfahrten: Rastsage, Wandersage, Stromsage, Gespannwunder, Hostienwunder, Ketzersage. Sehr hypothetisch ist S. 59 die Annahme, daß z. Zt. der Herrschaft der germ. Religion vom Volke „gewisse Örtlichkeiten auch als Rastplätze der Götter angesehen . . . wurden“. Belegt ist hierfür nichts, u. der Vergleich mit der griech. Mythologie spricht geradezu dagegen! Sehr dankenswert aber ist, daß Vf. S. 75 seine in Teil I 69 ff. vorgetragene Auffassung über die Edigna-Legende von Puch revidiert; während er früher das Gespannwunder mit dem „Nerthus-Thema“ in Verbindung brachte, möchte er hier mehr an „Motivanhäufung“ glauben. Ein Grundfehler in I scheint mir aber auch zu sein, daß Kr. als textl. Grundlage seiner Untersuchungen ein Gedicht aus dem J. 1846 genommen hat, statt eine Erkenntnis der hist. Entwicklung zu versuchen; der Fehler bleibt auch jetzt noch bestehen. (Zu Ed. vgl. *Lex. f. Theol. u. K.* III 538 u. Münchn. Kath. Kirchenztg. 1935 Nr. 18 S. 281.) — S. 79 ff. spricht Kr. über die „Hostienwunder“, die wir in unserm Jb. schon so oftmals erwähnen u. besprechen mußten; zuletzt Jb. 13 Nr. 382/3. Er hält sich an die leitenden Gesichtspunkte von Bauerreiß (Jb. 10 Nr. 473), glaubt aber (S. 84), daß die bisher angeführten Erklärungen nicht für alle Fälle ausreichen. Er legt (S. 86) Wert auf den lit. Brauch, die Hostie vom Gründonnerstag bis zum Karsamstag in einem hl. Grabe zu verbergen. „So führen auch von den wirklichen hl. Gräbern der Karwoche u. nicht nur von dem Grabe der imago pietatis Fäden zur Hostienfundgrube herüber.“ Mit Recht wendet sich Kr. auch (S. 86) gegen Browe (Jb. 9 Nr. 325) u. seine Erklärung durch den Hostienpilz. „Es scheint unmöglich, diese Erklärung für die Entstehung eines so weitverbreiteten Motivs heranziehen zu können.“ Bei der Zusammenfassung S. 88 f. hätte es sich vielleicht verlohnt, auch die Christusfrömmigkeit u. die eucharist. Frömmigkeit der got. Zeit heranzuziehen, die wir Jb. 6 S. 91 zu zeichnen versuchten. Wenn S. 89 Altbayern das „klassische Land der Hostienlegenden“ genannt wird, so beruht das — formell mit Recht — auf der Statistik von Bauerreiß S. 81. Es fragt sich aber doch, ob das immer so war u. ob die Reformation nicht in anderen Bezirken Deutschlands mehr verschüttet hat, als uns heute auszugraben möglich ist; die große u. rasche Verbreitung der Überlieferung des Bechstedter Wunders (vgl. Jb. 11 Nr. 430) u. vor allem die gewaltige Bedeutung von Wilsnack scheinen dies nahezulegen. Endlich möchten wir noch anregen, bei dieser Frage

auch die literarische Behandlung solcher Wunder zu berücksichtigen, wie sie etwa bei Cäsarius v. Heisterbach, bei Thomas v. Chantimpré oder bei J. Herolt im *Promptuarium exemplorum* (zuerst Nürnberg 1480) sich findet. Zum Motiv der „weisenden Tiere“ in Verbindung mit „Hostienwundern“ vgl. das Wunder von Schwanebeck u. R. Ungemach, *Die Herrgottskapelle zu Sch.* in: *Diaspora-Heimatkal.* 1925, wo sich — wenn auch außerhalb Bayerns — charakteristische Züge finden. — Im 5. Kp. (S. 96 ff.) wird über „Opfergebräuche“ gehandelt u. hier bes. der Begriff des „Identifikationsopfers“ herausgekehrt. Das Material ist hier bes. reich u. instruktiv. Neben den bildmäßigen Opfern gibt es (S. 107) auch „echte“ oder „Naturalopfer“, dann aber als ganze zweite Sondergruppe (S. 120) die Fruchtbarkeits- u. verwandte Opfer. Zu den Johannisköpfen (S. 118) vgl. Jb. 12 Nr. 426 S. 14 ff. — Kp. VI trägt den Titel *Das kultische Leben an Wallfahrtsorten*. Es handelt von den Mirakelbüchern, den „Gelübdeformen“ (Kleidervorschriften, Nacktwallfahrten [vgl. das von Schreiber (Nr. 386) hg. Sammelwerk S. 266 ff.], W. mit aufgelösten Haaren [Knotensymbolik], W. in Begleitung von Jungfrauen, in härenem Gewand, Knierutschen, Fasten, Schweigsamkeit [vgl. O. Casel OSB, *De philosophorum Graec. silentio mystico*]), Heilbräuchen. S. 145 heißt es: „Im süddeutschen Wallfahrtswesen tritt der Glaube an die bindende Kraft von Fesseln u. Ringen nicht mehr im negativen Verbote hervor. Daß er doch noch lebendig ist, beweist ein anderer Brauch positiver Natur. Man begab sich nämlich in die freiwillige Gefangenschaft eines Heiligen, bes. St. Leonhards, u. trug zur äußeren Sichtbarmachung derselben Ringe oder Fesseln um den Leib.“ Gerade bei St. L. aber scheint die Kette (trägt man sie hier wirklich um den Leib?) doch einen anderen Ursprung zu haben, nämlich seine alte Legende u. seine älteste Eigenschaft als Gefangenepatron, worüber unser Jb. schon verschiedene Veröffentlichungen anführte (8 Nr. 353; 10, 443; 11, 376; 12, 476 u. 516). Der gewiß wichtige „Bindezauber“ scheint hierbei die geringere Rolle zu spielen. — Die S. 156 ff. besprochenen Identifikationsopfer mit „Nachahmungszauber“ (Bild in eigener Größe u. Schwere!) sind S. 158 mit Recht aus dem nur „weltlichen Tauschverkehr“ herausgeschält u. in eine weniger rationale Sphäre gerückt. Immerhin bleibt es noch offen, ob nicht auch noch ein anderer Beweggrund mitsprechen könnte: der Glaube an das Schauen des Numen, wobei dieses Subjekt ist. Doch würde dies eine eigene Untersuchung bedeuten, die wir hier nicht bieten können. Wir sehen aber auch hieraus wieder, wie reichhaltig u. anregend die Darlegungen von Kr. sind. — Einen Nachtrag bringt Kr. jetzt in: Bayer. Heimatschutz 30 (1934) 38 ff. [384/5]

*Wallfahrt und Volkstum in Geschichte und Leben*. Unter Mitwirkung von R. Kriß, J. P. Steffes, J. Vincke, E. Wohlhaupter, F. Zoepfl hg. v. Gg. Schreiber (Forsch. z. Volkskde hg. v. G. Schreiber H. 16/7. Düsseldorf o. J.). Der umfangreiche, schön (auch mit guten Bildern) ausgestattete Sammelbd. enthält folgende Aufsätze: Schreiber, *Strukturwandel der Wallfahrt* (1 ff.), Steffes, *Wallfahrt in allg. religionswiss. Beleuchtung* (184 ff.), Wohlhaupter, *Wallfahrt u. Recht* (217 ff.), Vincke, *Zur Frühgeschichte d. Jubiläumswallfahrt* (243 ff.), ders., *Geleitbriefe f. deutsche Pilger in Spanien* (258 ff.), Zoepfl, *Nacktwallfahrten* (266 ff.), Kriß, *Moderne Wallfahrten* (273 ff.). Weitaus den größten Raum nimmt, entsprechend ihrer Bedeutung, die erste Arbeit ein. Sie zerfällt wieder in verschiedene Abschnitte. Gleich der erste berührt sich enge mit der Lit.-Gesch.: *Pilgersegen u. Pilgeroblationen*. Die *benedictio peregrinorum (baculi et perae)* hielt um 1100 den Einzug in Lit., Formelbücher, Kult u. Rechtsbrauch; die P.-Obl. sind (S. 5) bemerkenswerte Äußerungen der Volksfrömmigkeit. Zum Pilgersegen wurde vom Laien oft noch eigens ein „Reisegebet“ bestellt (S. 7). Mit der Herausgabe des *Rituale Romanum* (1614) „verließ man jedoch den alten Pilgersegen, der den Oblationen einen bewegten Inhalt u. eine kraftvoll. Entwicklung mitgegeben hatte“ (S. 9). Der neue Pilgersegen wurde ein bloßer Reisesegen (S. 12), „die Symbolkraft



schwächte sich ab“. Der 2. Abschn. (S. 15 ff.) handelt über die „Sühnewallfahrt“; er dient dem Nachweis, daß auch von seiten der Bußdisziplin in der Entwicklung der *peregrinatio* Abwandlungen erfolgten. S. 18 wird gesagt: „Auch die Massen-Sühnefahrt fiel“; sie war wohl eine Kumulationerscheinung der got. Frömmigkeit, wie wir sie Jb. 6 S. 87 gekennzeichnet haben. Mit dem Barock (3. Abschn. S. 21 ff.) brach freilich wieder ein „Hochzeitalter“ des Wallfahrtens an. Diese Seiten enthalten z. T. ganz ausgezeichnete Illustrationen vom Wesen barocker Sakralität, die uns für das bald zu erledigende Thema „Liturgie u. Barock“ von größtem Werte sein werden. Wir greifen (gezwungenermaßen) nur einige Sätze u. Charakteristiken heraus. S. 27: „Mehr als in anderen Zeitaltern formte sich die peregr. zum Kunstwerk u. zur Gemeinschaftstat.“ S. 33: „So tut sich im Barock eine sakrale Annalistik auf, die dem Spätma. in diesem umfassenden Ausmaß nicht bekannt war.“ (Dagegen über die bestehende Ähnlichkeit von Spätgotik u. Barock S. 47 [Auslösung „religiöser Volksenergien“], S. 58!) S. 36: Übergewicht der marianischen Wallfahrten; doch S. 38: „Das Immaculata-Motiv wuchs im Barock anscheinend etwas zögernd ins Volksreligiöse“. Über die relig. u. kult. Wirkung des Sieges von Lepanto wäre (deutlicher als Ottobeuren) S. Maria Victoria in Ingolstadt heranzuziehen gewesen, wo alles auf dieses Ereignis eingestellt ist, auch die Darstellung auf der *Monstranz* (1708)! Als „grundstürzend“ wird S. 42 f. im Wandel zwischen MA u. Barock der Vorgang betont, daß „die Idee des altchristl. Heroengraves als Zentrum u. Ziel der Wallfahrt verlassen“ wurde, eine Tatsache, die ihre Parallelen auch in der Lit.-Geschichte hat. S. 45: „Das Naturhafte erlebte eine weitere Durchdringung, eine poetische Verklärung vom Sakralen her“; S. 47 „Sakralisierung des Baumes“ (vgl. auch die Legende von Maria-Birnbaum im 17. Jh. Beitr. z. altb. Kirchengeschichte [= N. F. v. Deutingers Beitr.] I S. 61). Wenn es S. 48 heißt, daß im Barock auch der Christusgedanke außerordentlich erstarkte, so kann sich dies nur auf einige bestimmte Motive beziehen, zu denen (neben oder wegen der Wallf. zum „Hl. Blut“ u. Wunderhostien) vor allem der Kult des leidenden Heilands gehört („Gegeißelter Christus, Christus in der Rast, Unbekanntes Leiden Christi“ usw.). Zur Expansion des „Wiesherrgotts“ bei Steingaden (S. 49) vgl. die Wallfahrt in der Wies b. Freising, die aus der früheren entsprang (vgl. E. Wallbrecht, s. u. Nr. 384/5); zum hl. Grabkult das ständige, eigens gebaute hl. Grab in Weltenburg. Das Gnadenbild von Herrgottsruh b. Augsburg hat in die ganze Umgebung (namentlich ostwärts) gewirkt, wie die zahlreichen Nachbildungen an Häusern beweisen. S. 52 „Passionshymnen“ (leider keiner angeführt!), „Messen zu Ehren des Gekreuzigten“ in Mainz. S. 53 Verehrung des hl. Johann Nepomuk (vgl. Jb. 11 Nr. 383); die Gebr. Asam haben allein dreimal ihn gebildet: in Rohr, Freising u. vor allem in der eigenen Kirche zu München! S. 55: Der Barock meldet auf Teilgebieten seinen eigenen Willen an.“ 4. Abschn. *Aufklärung* (S. 63 ff.). Die hier gegebenen Einzelheiten stimmen durchweg mit unseren allgemeinen Umrissen in Jb. 9 S. 67 ff. überein; es handelt sich im wesentlichen um eine mächtige, gewaltsame Einschränkung u. Rationalisierung, nicht zuletzt auch unter lit. Gesichtspunkten, wie Abschn. 5 („Die Pastoral“) S. 70 ff. sehr ausführlich darlegt; so etwa S. 78 die Betonung der *Pfarrkirche* (S. 79: „Bejahung einer tridentinischen Linie“). S. 79 die Stellung J. M. Sailer's, der sich ausdrücklich auf die Pflicht des „Liturgen“ beruft. Solche Gesichtspunkte entsprangen nicht allein „dem blassen, aufklärerischen Denken“ (S. 82). Ebenso lehrreich u. anregend sind die Ausführungen über die *Entdeckung der Wallfahrt im 19. Jh.* (S. 90 ff.), die mit „Romantik u. Restauration“ parallel geht (vgl. Jb. 10). Auch hier zahlreiche Einzelbemerkungen, die sehr symptomatisch sind, so etwa über das Nachleben u. die Unverwüstbarkeit barocker Züge (S. 98). Einen breiten Raum nimmt die *Wallfahrt in der Literatur* ein; viele Dichtungen kommen hier zur Sprache (bes. S. 110 ff. das Wallfahrtsgedicht von Telgte i. Westf.). Auch der Wechsel in den



pastoraltheolog. Anschauungen wird klar herausgearbeitet (z. B. Hettinger u. die Andechser Wallfahrt). (Eine interessante Restitution eines Gnadenbildes übrigens *Wandern u. Sehen* [Jb. 9 Nr. 24] 234.) Der nächste Abschnitt (S. 125 ff.) behandelt die Gegenwart (vgl. dazu den Aufsatz von Kriß!). Die schweren Einbußen, die die Wallfahrt u. einzelne Teile derselben (z. B. Votivbilder, Wallfahrtsliteratur) erlitten haben, werden nicht verkannt. S. 147 der Rückgang der Volkskunst der *peregrinatio*: „Es beeinträchtigt den Dialog, der zwischen der Seele u. dem Heilum anhebt“. Wichtig ist S. 154 die Bemerkung, „daß die Großstadt die Aufklärung in manchem besser überwunden hat als das flache Land“. Vf. glaubt S. 152 sagen zu können: „Die Wallfahrt lebt, wenn sie auch ernste Einbußen erlitt“. Man kann auch weniger optimistisch denken, je nach der Auffassung von „Wallfahrt“. S. 158: „Im auslanddeutschen Raum“. — Die Ausführungen von Steffes untersuchen zunächst die Frage, inwieweit die verschiedenen Auffassungen des Göttlichen das Wallfahrtsmotiv zulassen. Die brahmanische Erlösungsmetaphysik, der Protestantismus, die extrem mystisch eingestellte Religiosität, Pantheismus, Taolehre, philosophisch gefundene Gottesvorstellungen sind dem Wallfahrtsgedanken abhold. Dieser beruht (S. 187) auf der Voraussetzung, daß „übermenschlich-göttliche Kräfte oder Einwirkungen sich im sinnlichen Bereiche äußern“, also eine Verbindung zwischen der profanen u. sakralen Zone. S. 192: „Solange die Gottheit nur als numen, als dämonische, kulturlose Wesenheit, als unheimliche, bald hier bald dort plötzlich sich äußernde unlokalisierte Macht erscheint, wird sie nicht leicht Objekt einer Wallfahrt werden.“ Hier auch über „Symbol u. Ersatz“, S. 193 über Kultbilder als Darstellungen des numen. S. 194: Die geistige Grundlage des Wallfahrtsphänomens im Katholizismus („eine wesentlich andere“). S. 196 ff. bringt eine kurze „Umschreibung der menschlich-seelischen Wurzeln, die zur Wallfahrt u. deren besonderen Formen drängen“. S. 197: Der leibseelische Aufbau des Menschen bedingt 1. Versinnlichung der Akte, 2. Plastik der geistig-religiösen Objekte. S. 200: Riten an Wallfahrtsorten, „die den seelischen Habitus des Pilgers unter eine neue Beleuchtung rücken“ (S. 202: der Ausdruck „Mysterienspiels“ ist zum mindesten unklar!). Das Ganze ist von großer Bedeutung für die Erfassung des religionspsycholog. Inhalts der Wallfahrten, mögen auch nicht alle Seiten zu Worte kommen. — Aus dem wertvollen Aufsatz von Zoepfl heben wir heraus seine grundlegende Ansicht S. 270, wo er sich gegen das Zurückgreifen auf die sog. „kultische Nacktheit“ verwahrt (also auch gegen Kriß, Nr. 384/5), auch gegen die in der volkstümlichen Magie vielfach geforderte Nacktheit. „Das Nacktgehen bei der Wallfahrt hatte wohl keinen anderen Sinn u. Zweck als die sonstigen Erschwerungen der Wallfahrt, von denen uns die Mirakelbücher so vielfach Nachricht geben“ (Höfler z. B. — vgl. S. 272 — wollte sogar die weiße Wallfahrtskleidung der Frauen als Ersatz für ursprüngliche Nacktheit, vielleicht sogar als Rudiment eines heidnischen Jungfrauschafsopfers ansehen! Z. denkt an ein Bußhemd).

[386]

*Katholischer Glaube und deutsches Volkstum in Österreich.* Hg. v. volks-deutschen Arbeitskreis österreichischer Katholiken (Salzburg 1933). Diese aus Anlaß des Wiener Katholikentags von 1933 hg. Sammlung zeichnet sich vor allem aus durch die erfreuliche Offenheit, mit der die Dinge gesagt u. mit der auch weniger erfreuliche Seiten erwähnt werden dürfen. So werden gleich im ersten Aufsatz: A. Böhm, *Geist u. Erscheinung des österr. Katholizismus* (41—73) nicht bloß die vielen positiven Seiten des öst. Kath. hervorgehoben, sondern auch gewisse Nachteile rückhaltlos besprochen, wozu S. 72 auch gerechnet werden die „Abweichungen der Volksfrömmigkeit vom Zentralsinn kath. Christentums“ u. „der unleugbar vorhandene Drang, den Barock als schlechthin das kath. Idealzeitalter zu absolutieren“. Zeigt der Aufsatz an manchen Stellen auch eine geradezu erschreckende naive Unkenntnis der Wirklichkeiten (obwohl S. 73 z. B. mit Recht

gesagt wird: „Organisation ist ein Erzeugnis der atomisierenden Vermassung“!) u. scheint auch das Verhältnis von relig. u. polit. Denken allzu einseitig gesehen, so daß an eine etwa mögliche Abhängigkeit des letzteren vom ersteren gar nicht gerührt wird, — der histor. Teil ist jedenfalls sehr ansprechend. Gegenreformation, Barock u. josephinische Reformen werden erwiesen als die drei geschichtl. bzw. geistesgeschichtl. Grundlagen des heutigen öst. Kath. mit seiner imperialen Haltung (S. 48), seinem starken christl. Optimismus (S. 49), mit seiner „Gewißheit ewiger Ordnung u. Harmonie“ (S. 50) u. seinem „Drang zur harmonisierenden Synthese“ (S. 51), seiner geistigen Saturiertheit u. seinem Charakter als lebendiger Volksreligion — die Volksreligiosität ist freilich von den Gefahren, die hier drohen, nicht verschont geblieben! (S. 56) —, seiner barocken Ausdrucksform u. seiner ganz bes. Einstellung zum Politischen (S. 62 ff.). Wenn wir Einzelheiten herausheben sollen, so wären es vor allem die Bemerkungen S. 57 über österr. Versuche, „die Volksfrömmigkeit auf einem bestimmten Gebiet zu läutern u. wesentlich zu machen“ in der Form des lit. Apostolats; es wird — genetisch u. sachlich nicht ganz richtig gesehen — in Gegensatz gebracht zur lit. Erneuerungsarbeit von Beuron u. Maria Laach, in der, wie es scheint, „falsche Esoterik“ vermutet wird. Bes. schön sind aber wieder die Sätze über den Barock, der mit Recht „in vielem eine Fortführung nicht der Renaissance, sondern vielmehr der Gotik“ genannt wird (S. 58); nur erscheint (S. 59) gegenüber der Gotik der Barock „unaszetisch“: „Die in der Gotik so stark betonte Distanz zwischen Geistlichem u. Weltlichem schrumpft zusammen“. Die Eigenschaften der „esoterischen“ Gotik, die „das christl. Mysterium aus dem Gewirr des Weltlichen aussondert“, können vielleicht mit einem größeren Recht schon der roman. Gesinnung zugeschrieben werden. Vom Barock wird dagegen wieder mit echtem Empfinden „die Bejahung des Weltlichen“ hervorgehoben, die Kirchen sind „Paläste Gottes“ (S. 60), „sollen einen Widerschein ewigen Lichtes, unerhörten Himmelsglanzes geben“ (S. 61). Ob allerdings nur unter dem Druck der Armut (S. 61) „das Sein völlig zum Schein wird“, kann noch dahingestellt bleiben; der holde Schein ist ein Element jeglichen Barocks — darin haben seine fanatischen puristischen Gegner sicher recht (vgl. z. B. A. Mayer-Pfannholz, *Joachim Sighart u. der Freisinger Dom*. Alt-Freising 3 Nr. 5 [Nov. 1934]); das Differenzierende liegt nur darin, ob hinter dem Schein ein schöpferischer Geist waltet, der ihm künstlerisches Leben zu verleihen vermag. — Die josephinischen Reformen erkennt B. (S. 63) als rettende Tat an u. geht damit — wenn auch von einem anderen Ausgangspunkt her — zum großen Teil parallel mit unserer Jb. 9 S. 67 ff. vertretenen Auffassung. Immerhin glaubt er, daß auch die joseph. Epoche einen Teil der Schuld an den „falschen Denkgewohnheiten“ (S. 69) des öst. Kath. trägt, „die heute durch die Erneuerung des kirchlichen Lebens aus der charismatischen Kraft des Mysteriums“ abgelöst oder verdrängt werden sollen. „Aus dem Wust des Vielzuvielen erhebt sich das ewig Wesentliche u. zieht alle Kraft u. liebende Hingabe zu sich. Kult u. Mysterium erhalten wieder die absolut beherrschende Stellung im Bewußtsein der Gläubigen“ (S. 70). Dieser an sich erfreulichen Entwicklung drohen schwere Gefahren, freilich nicht von dorthier, woher sie der Vf. aus der eingangs erwähnten Verkennung zu befürchten scheint. — Ausdrücklich hinweisen müssen wir auch auf den Beitrag von F. Geßl, *Aus der Seelsorgearbeit unserer Tage* (215—23). Daß die lit. Bewegung auf die Meßfeier „vielfach verlebendigend gewirkt“ hat, wird sehr betont: G. zählt als Momente auf die Bereicherung des Kirchengesangs, die Verflechtung lit. Gebetsguts in die Volksandachten, die Betsingmesse, die Chormesse in verschiedenen Abstufungen. Auch bei der Spendung der hl. Sakramente u. Sakramentalien wächst die Anteilnahme des Volkes. Mit unverhohlener Freude wird auch S. 222 von der volkslit. Bewegung gesprochen. — Auch K. Lechner, *Der Laie in der Kirche* (224—33) fußt auf dem Wesen der Kirche als des myst. Leibes Christi, auf der Notwendigkeit, „die Kirche von innen

zu sehen“ (225), auf dem Mysterium, an dem die Laien als Mysten Christi mit-handelnd teilnehmen (226); S. 227 wird die Forderung erhoben, daß in weiten Kreisen des Klerus eine Wandlung in der Geisteshaltung gegenüber dem Laien ein-trete, daß die Nichtanerkennung „der Mündigkeit des Laien“ aufhören müsse u. daß (229) die Laien auf die Teilnahme an der Lit. als auf „ihr ureigenstes, unver-äußerliches Recht“ hingewiesen werden müßten. Pfarrhelfer u. Laienapostel be-dürfen aber einer „sakralen Weihe“ (230), aus der das echte Pneuma fließt. Der Aufsatz bringt so viel Wichtiges u. Erfreuliches. Ob die für gewisse Dinge gezogenen Konsequenzen richtig sind (232), muß dahingestellt bleiben; schließlich umfaßt doch der echte kirchl. Geist das ganze Leben! — H. Petermair, *Österreichische kirchliche Kunst der Gegenwart* (240—50) spricht von dem „neuerwachten Sinn für die Größe der Lit.“ (241). S. 242 f. heißt es: „Die rel. Kunst muß in ihrer Gesamt-heit wieder zu Einfachheit u. Größe zurückfinden u. eine Sprache sprechen, die von allen Menschen verstanden werden kann“. „Vom Künstler aber muß ver-langt werden, daß seine Werke kirchlich seien.“ S. 244 die Gedanken Holeys für den Kirchenbau der Gegenwart: christozentrisch, volkslit., bestimmt durch die Idee der Pfarrgemeinde als Ausdruck der kath. Aktion. — Endlich wird auch H. Sundermann, *Neue religiöse Musik in Österreich* (280—8) der ungeheuren Bedeutung des gregorian. Choral gereicht. „In der weltlichen Musik ist noch nichts geschaffen worden, das bei kaum mehr zu überbietender Einfachheit derart große Wirkungen erzielt hätte.“ [387]

## Die Liturgie im Zeitalter der Reformation.

Von Stephan Hilpisch OSB.

(Umfaßt 1932 u. 33.)

E. Stolz, *Bebeliana* (Theol. Qu.-schr. 113 [1932] 320—385). Von der aufschluß-reichen Arbeit interessiert hier vor allem der 1. Teil, der den schwäb. Humanisten Heinrich Bebel (seit 1496 Lehrer der Rhetorik u. Poetik an der Univ. Tübingen) als Hymnendichter charakterisiert. Sein wahrscheinlich 1501 erschienener u. dem um die Neuausgabe liturg. Bücher verdienten Augsburger Bischof Friedrich v. Zollern gewidmeter *Liber hymnorum in metra noviter redactorum* enthält die gebräuchlichen kirchl. Hymnen nach der Ordnung des Kirchenjahres (die Ferialhymnen am Schluß) mit kleineren textl. Veränderungen bes. nach der grammat. u. metr. Seite, wie solche dem Sprach- u. Stilgefühl des Humanisten naheliegen mußten. Unter den 160 Liedern des Bandes finden sich 5 eigene Dichtungen B.s in sapphischer Form u. zw. je 1 Hymnus auf St. Thomas, St. Georg (Patron der Tübinger Stifts- u. Universitäts-kirche), St. Barbara, St. Anna (Patronin der Humanisten) u. auf die unbefl. Empfängnis Mariä (damals im Mittelpunkt der theol. Erörterungen u. von der Univ. Tüb. bejaht). Weitere liturg. Dichtungen Bebels enthalten die mit seinen geistl. Freunden Leonh. Clemens u. Joh. Cassel gemeinsam abgefaßten u. 1512 veröff. Proprien (unter der älteren liturg. Bezeichnung als *Historia horarum canonicarum* betitelt) der hl. Anna u. des hl. Hieronymus, die nach der beigefügten Übersichts-tabelle auch in Invitatorien, Antiphonen, Responsorien u. Versikeln antike metr. Formen in reicher Fülle in Anwendung brachten. B. lieferte dazu alle größeren poet. Stücke, vor allem Hymnen u. Sequenzen. Nicht von B. verfaßt, aber für die Geschichte der Marienverehrung u. Rosenkranzandacht interessant ist das „Rosen-kranzlied“ im B.schen St. Anna-Büchlein. B.s Dichtungen sind mehr Erzeugnisse formalen Könnens als echter dichterischer u. relig. Ergriffenheit. Gefällig durch ihr klassisch reines Maß u. große Virtuosität der Form, leiden sie inhaltlich an einer gewissen Eintönigkeit u. Gedankenarmut, kleiden nach humanist. Geschmack christl.

Ideen in antikes Gewand u. lassen eine freudige Anlehnung an das Gedankengut u. die sprachliche Form der Bibel vermissen. Beigefügt sind die lat. Texte der Hieronymussequenz, des erwähnten Rosenkranzliedes u. eines im *Liber hymnorum* erwähnten, aber nicht angeführten Hymnus auf den hl. Sebastian von dem italien. Humanisten Fridrian Pighinutius, der uns in einem der *Ars versificandi* des Konrad Celtis angehängten Briefwechsel erhalten ist. Ae. L. [388]

H. Jedin, *Die Erforschung der kirchl. Reformationsgeschichte seit 1876. Leistungen u. Aufgaben der deutschen Katholiken* (Münster i. W. 1931 = Kathol. Leben u. Kämpfen im Zeitalter der Glaubenspaltung 5). Die anregende Schrift nennt unter den Forschungsaufgaben für kathol. Gelehrte auf dem Felde der Reformationsgeschichte u. im Zusammenhang mit ihr das relig. Volksleben, die Predigt, die Heiligenverehrung, das Bruderschaftswesen, das Privatgebet, die Ablaßpraxis des ausgehenden MA, „die Orden, zumal die großen Bettelorden als Mitträger der städtischen Seelsorge“. Die relig. Volkskunde könne namentlich helfen, „die unheimlich verwickelte Frage“ zu beantworten, „ob das Volk religiös unbefriedigt war oder nicht“. Auch „die anders geartete Religiosität der Romanen“ müsse gebührend beachtet werden. A. Schn. [389]

W. Lampen OFM, *Losse Aren V. Een magistral Proefschrift* (Tijdschr. voor Lit. 14 [1933] 38—42). Behandelt im Anschluß an eine Schrift von Pontianus Polman OFM, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI<sup>me</sup> siècle* (Gembloux 1932) einige liturg. Fragen, die in der Reformationszeit auftauchten u. dort auch mit histor. Argumenten ausgefochten werden, also gelegentlich auf die Liturgie des MA zurückgreifen; so erscheinen z. B. die Kommunion unter beiderlei Gestalten, die *Missa latina* (bei Flacius Illyricus) u. a. A. M. [390]

J. Lortz, *Kardinal Stanislaus Hosius. Beiträge zur Erkenntnis der Persönlichkeit und des Werkes* (Braunsberg 1931). Bei Hosius tritt die Auffassung von der Kirche als *corpus Christi mysticum* vor derjenigen von der Kirche als politischer Organismus vielfach zurück. In seinem inbrünstig frommen u. gehaltvollen Eucharistie-Hirtenbrief von 1551 ist die Hauptsache die Sorge um Wiedergewinnung der *unitas*. Vom Standpunkt der *unitas* betrachtet er auch Hauptkontroverspunkte im reformatorischen Kampf wie Laienkelch, Priesterehe, Landessprache in der Liturgie. Die äußere Betätigung seiner kirchl. Frömmigkeit (Brevier, Zelebrieren, auf Reisen) hebt ihn über die Gepflogenheiten der erdrückenden Mehrheit des höheren Klerus seiner Zeit erheblich hinaus. A. Schn. [391]

P. Weiler, *Die kirchl. Reform im Erzbistum Köln 1583—1615* (Reformationsgesch. Stud. u. Texte hg. v. A. Ehrhard. Heft 56/57 [Münster i. W. 1931]). S. 117—38 sind die liturg. Reformen behandelt; darunter ist bes. wichtig die Revision u. Neuherausgabe von Agende, Missale u. Brevier. Die Frage, ob man in Köln Missale u. Breviarium Romanum übernehmen oder die alte Kölner Lit. beibehalten solle, entschied P. Gregor XIII. dahin, daß die Kölner Lit. bleiben solle, die der Nuntius Frangipani sogar auf die ganze Kirchenprovinz ausdehnen wollte. So blieb der Kölner Ritus erhalten bis ins 19. Jh.; jedoch wurden das neue Missale (1618) u. Brevier (1626) den röm. Vorlagen angeglichen. [392]

Dorothee v. Velsen, *Die Gegenreformation in den Fürstentümern Liegnitz-Brieg-Wohlau* (Quellen u. Forsch. z. Reformationsgesch. hg. v. Verein f. Reformationsgesch. Bd. XV [Leipzig 1931]). Die Reformation in den 3 Fürstentümern ließ im Gottesdienst manche kathol. Elemente bestehen, so die lat. Gesänge, den Chorrock, die Feierlichkeit der Sakramentenspendung (S. 22). S. 52 f. u. 134 f. (vgl. auch Anhang S. 156—188) die Rückgewinnung der Kirchen für den kathol. Gottesdienst. Für den Wandel der Volksfrömmigkeit ist bezeichnend, daß an die Stelle des hl. Joh. v. Nepomuk Franz Xaver tritt u. auch der Name Ignatius sehr häufig wird (S. 95 Anm. 2). S. 97 sind die neuen Festtage genannt, die eingeführt wurden: 1661 Unbefleckte Empfängnis, 1666 St. Hedwig, 1675 Maria de Victoria; das Fron-



leichnamtsfest wurde als Sieges- u. Demonstrationsfest begangen. S. 112 f. eine Liste der Stoltaxen vom J. 1706/07. [393]

F. Doelle OFM, *Der Klostersturm von Torgau im Jahre 1525* (Franzisk. Stud. Beiheft 14 [Münster i. W. 1931]). Der Sturm auf das Kloster erfolgt zur Zeit der Metten, abends um 11 Uhr, als die Brüder „nach Ordensbrauch sich im Chore versammelt hatten, um zu beten u. zu psallieren“ (S. 32). Von der Choreinrichtung sind genannt: 3 Pulte, die zum Lesen u. Singen dienen, der Vorhang vor dem Chor, ein Chorbrevier, das 3 Gulden gekostet hat, ein Psalterium für 1 Gulden u. die Lampe vor dem Tabernakel (S. 32). S. 58 ist das Inventar der liturg. Geräte u. Gewänder verzeichnet, das bei der Aufhebung des Klosters vorhanden war, darunter mehrere Paxkreuze u. 3 *umbralia* (Schultervelen); der Wert all dieser Sachen wird S. 63 Anm. 24 angegeben. [394]

F. Doelle OFM, *Reformationsgeschichtliches aus Kursachsen. Vertreibung der Franziskaner aus Altenburg u. Zwickau* (ebd. Beih. 15 [Münster i. W. 1933]). Die Schrift, die den Kampf 2er Franziskanerkonvente gegen gewaltsame Reformierung u. Säkularisierung schildert, enthält auch einiges Liturgiegeschichtl. S. 22 die Bestandaufnahme der Kirchenschätze des Altenburger Klosters mit dem Verzeichnis der Kelche u. Paramente (vgl. dazu Anm. 50 u. Beilage 40). S. 288 f.: Ende des 15. Jh. wird zwischen dem Pfarrer von Zwickau u. dem Barfüßerkloster eine Abmachung getroffen, in der die Gottesdienstordnung so festgelegt ist, daß die Barfüßer ihren Gottesdienst stets in der Zeit zwischen Frühmesse u. Hochamt der Pfarrkirche halten müssen (S. 33 f.). S. 98 sind die „Michelskinder“ erwähnt, die Teilnehmer an der Kinderwallfahrt am Michaelstag, der als Kinderfest begangen wurde wegen des Evangeliums Mt. 18, 1—10. S. 202 Verzeichnis der 42 Missalien u. Chorbücher des Görlitzer Franziskanerklosters von 1475, darunter: *duplex legenda de tempore*, *datarius* (Martyrologium), *notula* (Necrologium), *collectarium* (Kolektensammlung), *libri XIII pro processione*. [395]

J. B. Götz, *Die erste Einführung des Calvinismus in der Oberpfalz 1559—1576* (Reformationsgesch. Studien u. Texte hg. v. A. Ehrhard, Heft 60 [Münster i. W. 1933]). Die Schrift zeigt, wie zäh das Volk dieses in seinem Glauben so oft vergewaltigten Landes an dem alten Gottesdienst hing. Nach 20jährigem Protestantismus wird berichtet, daß den Leuten „die alte papistische Messe und des Papstes Schellen noch immer in den Ohren klingen“ (S. 35). Als 1560 die kalvinische Kirchenordnung in Heidelberg eingeführt wurde, behielt man noch den lat. Gesang beim Tagamt, das *Gloria in excelsis*, das *Deus in adiutorium* in der Vesper, den Exorzismus bei der Taufe u. den Gebrauch des Chorrockes bei den kirchl. Funktionen bei (S. 39). Die Kirchenordnung von 1563 beließ an Festen nur Weihnachten, Beschneidung, Ostern, Christi Himmelfahrt, Pfingsten u. schaffte alle Apostel-, Marien- u. Heiligenfeste ab (S. 17 f.). 1567 mußte noch einmal die Abschaffung aller „abgöttischer“ Zeremonien u. allen „Götzenwerks“ d. h. der Altäre, Bilder u. Kruzifixe gefordert werden, da von kathol. Bräuchen noch so viel vorhanden war, „daß nur mehr der Meßpfaff fehle“ (S. 102). Es sollte die ganze Einrichtung des Gotteshauses verschwinden, selbst der Taufstein u. Altar, u. nur ein „ehrlicher Tisch“ geduldet werden. [396]

K. Eder, *Das Land ob der Enns vor der Glaubensspaltung 1490—1525* (Studien z. Reformationsgesch. Oberösterreichs 1. Bd. [Linz a. d. D. 1933]). Eine muster-gültige Darstellung der kirchl. und relig. Verhältnisse auf Grund eines ausgebreiteten archival. Materials. Für den Liturgiker bedeutsam S. 90—273. Es sei nur hingewiesen auf die Darlegungen über die Messe, das Gotteshaus, die Heiligen- u. Reliquienverehrung mit trefflichen Hinweisen auf die Patrozinien, das kirchliche Brauchtum, die Verbindung von Heiligenverehrung u. spätmittelalterlichem Ständegedanken, die Trennung der Volksfrömmigkeit von der Liturgie. Eigens behandelt sind die Sakramente, die Benediktionen, Prozessionen, Wallfahrten u. das Bruder-

schaftswesen. Bei der Behandlung der einzelnen Gebiete werden auch stets die Volksausdrücke angegeben, so für Gründonnerstag „Antlaßpfingstag“, für das Ehesakrament „Orden der hl. Kanschafft“, für die erste Taufe nach der Taufwasserweihe „Eetaufe“, die sich besonderer Hochschätzung erfreute. S. 329 sind die ersten liturg. Drucke des Passauer Bistums verzeichnet. Die Schrift bietet eine Fülle liturgiegeschichtl. Materials, zu dem ein ausführliches Inhaltsverzeichnis u. ein treffliches Register leicht den Zugang erschließen. [397]

**F. Fritz**, *Ulmische Kirchengeschichte vom Interim bis zum dreißigjährigen Krieg (1548—1612)* (Stuttgart o. J.). S. 10 f. u. 22 f. wird der Interimgottesdienst geschildert, wobei der Rat entscheidet, welche Bräuche aus kath. Zeit beibehalten werden. Dazu gehören: Die Christmette, Weihe des Taufwassers, „daß am Palmsonntag im Chor des Münsters zu einem Kruzifix mit Palmen geschossen werde“, die Rumpelmette in der Karwoche, jedoch „sollen dazu etliche Büttel u. Gassenknechte verordnet werden u. das Rumpeln und Klopfen in allweg bescheidenlich verrichtet werden“ (S. 25). Verboten sind die Feuerweihe, der Schmuck der Altäre, die Errichtung des hl. Grabes, die öffentliche Fronleichnamsprozession u. das Aufziehen des „silbernen Herrgotts“ am Himmelfahrtstag. S. 46 wird der evangel. Gottesdienst nach Abschaffung des Interims beschrieben, bei dem die alte Vormesse in einen Vorgottesdienst umgewandelt wurde; er besteht aus dem „allgemeinen Gebet“, Evangelium, Epistel, Sprechen der 10 Gebote, des Vater unser, des Glaubens, der Verkündigung der Feste, Heiraten u. der verlorenen u. gefundenen Sachen. S. 118: der kathol. Gottesdienst wurde in Ulm nie offiziell abgeschafft. Die Schilderung der evang. Gottesdienstordnung (S. 268) zeigt, wie im Laufe der Entwicklung der Gottesdienst immer seltener wird. [398]

**W. Lurz**, *Adam Tanner und die Gnadenstreitigkeiten des 17. Jahrhunderts. Ein Beitrag z. Geschichte des Molinismus* (Bresl. Stud. z. hist. Theol. 21 [1932]). In der bio-bibliographischen Einführung erscheint S. 15 „das größte deutsche Werk“ des gelehrten Ingolstädter Jesuiten (von 1617): *Dioptra fidei* mit der Nebenschrift *Über das hl. Meßopfer u. die Kommunion unter einer Gestalt*; das Werk ist polemisch u. durch Veröffentlichungen protestantischerseits veranlaßt. Es ist auch „keine Neuschöpfung, sondern der Hauptsache nach eine Kompilation mehrerer Schriften eines ungenannten österr. Theologen“. A. M. [399]

**V. Redlich** OSB, *Anno 1632. Ein denkwürdiges Jahr an der Salzburger Universität* (Mitt. d. Ges. f. Salzb. Landeskde. 72 [1932] 155—62). Der Aufsatz enthält auch mehrere interessante Notizen über kirchl. Feiern und relig. Übungen an der Salzb. Univ., ganz im Stil der Barockzeit, so bes. S. 157 die Auferstehungsprozession; hier zogen u. a. auch 74 Geißler mit; diese Geißlerprozession ging von der marianischen Kongregation der Jesuiten aus. (Ihren ersten Ursprung führt R. S. 158 auf die Furcht der Menschen vor der Jahrtausendwende im 10. Jh. zurück; eine solche Furcht wird allerdings vielfach bestritten!) S. 158 Zwang zum 40std. Gebet u. zum Offizium; letzteres konnte allerdings auch (S. 159) wegen Theaterproben ausfallen! Bezeichnend auch S. 160 die Verehrung des Gnadenbildes von Altötting. A. M. [400]

**B. Cernik**, *Geschichte des Leopoldspfennigs* (Unsere Heimat 11 [1933] 283—305). Die seit dem 16. Jh. im Stift Klosterneuburg im Gebrauch befindlichen und zur Verteilung gelangenden L.e wurden auch kirchlich benediziert. Wir finden die aus dem 17. Jh. stammende *Benedictio numismatum s. Leopoldi Austriae marchionis* auf S. 295. Um die Mitte des 18. Jh. bekam das Formular eine reichere Gestalt. A. M. [401]

**P. Lefevre** OPraem, *A propos des reliques du chef de sainte Elisabeth de Thuringe* (Anal. praemonstrat. 8 [1932] 105—65). Zu St. Gudula in Brüssel wurde eine Reliquie vom Haupte der hl. Elisabeth von Thüringen gefunden. Vf. gibt eine Geschichte dieser Reliquie. Sicher handelt es sich um einen Schädel, der 1617

von Gray gekommen u. durch die Erzherzogin Isabella dem Altar des hl. Sakramentes geschenkt worden ist. Für die Identität mit dem Haupte der hl. Elisabeth sprechen keine sicheren Beweisgründe. J. V. [402]

V. Castañeda, *Pedro Antonio Beuter* (Bol. Acad. Historia 100 [1932] 151 ff.). Biograph. und bibliograph. Notizen über diesen Historiker des 16. Jh., der auch einen Traktat *Ceremoniae ad missam* geschrieben hat. J. V. [403]

Ll. Feliu, *Cerimònies de Setmana Santa al Monestir de Santa Ana de Barcelona* (Vida crist. 18 [1931] 197—201). Nachrichten aus einem Buch von 1609 und aus der *Consueta* von 1836 über die Feier der hl. Woche: Kreuzverehrung im 15.—17. Jh.; die Morgenprozession am Ostertag; das Fest der „Santa Pedra“, d. h. eines Stückes vom Hl. Grab, am Ostermontag. Von diesem Stück spricht schon ein Inventar von 1408. J. V. [404]

Ll. Feliu, *Els Perdons de Santa Ana* (ebd. 19 [1932] 167—71). Im Kloster der hl. Anna zu Barcelona feierte man am 17. III. ein großes Fest der „Perdons“ oder der Ablässe, die man an diesem Tag in der Kapelle gewinnen konnte, wo die „Santa Pedra“ aufbewahrt wurde (s. Nr. 404). J. V. [405]

J. Sanabre, *Los Sinodos diocesanos en Barcelona* (Barcelona 1930). Die Synoden zu Barcelona vom 13.—19. Jh. Für die vortridentin. gibt Vf. im allg. den Titel der Synodalkonstitutionen, für die späteren auch Einzelheiten. Bemerkenswert ein *Memoriale*, das 1575 gegen den Dekan von Vilafranco del Panodès eingereicht wurde, der den Pfarreien seines Bezirks die Erlaubnis gab, die der Diözese eigenen Feste nicht zu feiern: S. Severus, Translatio S. Eulaliae, S. Thekla usw. Er gab auch den Spielteuten mit Tamburin u. Dudelsack die Erlaubnis, während des Offertoriums die Kirche zu betreten, ferner auch, den Offerierenden Rosenwasser zu geben. J. V. [406]

## Liturgiegeschichte vom Beginn der Aufklärungszeit bis vor die Gegenwart.

Von Alexander Schnütgen.

(Umfaßt 1932—33.)

L. A. Veit, *Die Kirche im Zeitalter des Individualismus 1648 bis zur Gegenwart*. 2. Hälfte. *Im Zeichen des herrschenden Individualismus. 1800 bis zur Gegenwart* (Kirchengeschichte unter Mitwirkung v. A. Bigelmair, J. Greven u. A. Veit hg. v. J. P. Kirsch 4. Bd. 1. Freiburg i. B. 1933). Diese Veitsche Kirchengesch. der neuesten Zeit ist in ihrer heute vorliegenden 1. Ausgabe noch nicht sorgfältig u. gleichmäßig genug gearbeitet. Man stellt das mit um so ehrlicherem Bedauern fest, als sie andererseits durch die bemerkliche Selbständigkeit der Anlage u. große Aufgeschlossenheit für Fragestellungen erfreut, die man heute von einem solchen Werk erwartet. Veit stellt die Rolle des Liturgischen in der Entwicklung u. bei den Schicksalen der Kirche sehr stark heraus. U. zw. würdigt er das Liturgische erstens in seiner Verbindung mit kirchenpolitischen u. kulturellen Vorgängen u. Faktoren z. B. im Frankreich Napoleons oder im Bayern Montgelas' oder bei der Neuregelung der Feiertagsfrage unter Pius X. Daß der Neuregelung „manch lieb gewonnenes Fest zum Opfer fiel“ (S. 154), ist vom liturg. Standort aus ein wenig farblos gesagt. Unser Buch wertet das Liturgische zweitens als zeitgebundene Äußerung des religiösen u. kirchlichen Lebens. Mit Recht nennt es das Pontifikat Leos XIII. dasjenige „der Jubiläen u. Pilgerzüge“ (S. 151), es spricht von den Jubeljahren 1825, 1900 u. 1925, immer wieder berichtet es über die internationalen Eucharist. Kongresse. Daß das Allg. Jubiläum von 1825 „ein ganzer



Erfolg“ (S. 136) war, kann man wohl nicht sagen (vgl. Jb. 7 Nr. 645). Das Buch erwähnt die „Kreuzzüge des Friedens“ nach Jerusalem, Rom und Lourdes, erzählt von der jährlichen Weihe der Welt an das göttliche Herz Jesu als die Sehnsucht der ewigen Hügel (S. 133). Veit stößt drittens und namentlich auch in das Zentrum liturg. Denkens und liturg. Aktivität vor. Manche Angaben bleiben hier freilich ziemlich an der Oberfläche, so diejenigen S. 154 über die liturg. Reformen Pius' X., diejenigen S. 177 über die auf dem Feld der Liturgik arbeitenden Gelehrten, diejenigen S. 188 über Beuron als Mutterkloster einer neuen Kongregation. S. 193 ff. wird über die liturg. Bewegung und das volksliturg. Apostolat (von Klosterneuburg) in Zusammenhang mit den Reformen Pius' X. verhältnismäßig ausführlich gehandelt, ohne daß letzte Dinge gesagt sind. Man spürt die für ein Handbuch verständliche Absicht, zwischen den Bestrebungen und Richtungen auszugleichen. Auf die Mysterienlehre ist nicht weiter eingegangen. Der Satz: „Franziskanischen Geist atmet die 'Liturg. Zeitschrift', die jetzt im zehnten Jahrgang steht“ (S. 194), verwechselt wohl etwas. Nicht sehr glücklich ist auch die Formulierung der angeblich bei den Klosterneuburgern bestehenden Befürchtung, „daß die liturg. Bewegung leicht in Gefahr geraten könne, eine rein akademische, d. h. [!] auf die mehr oder weniger ästhetisierende Schicht der Gebildeten beschränkt zu bleiben“ (S. 195). S. 439 Darlegungen über „das Echo“ der liturg. Bewegung im deutschen Protestantismus, S. 438 über das evangel. Hochkirchentum, S. 443 über die Ritualisten, S. 468 f. über orthodoxe Kirche u. Liturgiesprachen, S. 474 ff. über Liturgisches in nationalkirchlichen u. sektiererischen Bewegungen. Die Äußerung eines Spaniers ist registriert, „daß der spanische Katholizismus mehr ästhetisch u. liturgisch als dogmatisch u. ethisch sei“ (S. 355). S. 220 ff. Ausführungen über liturg. Kunst. [407]

H. Nottarp, *Zur communicatio in sacris cum haereticis. Deutsche Rechtszustände im 17. und 18. Jahrhundert* (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Geisteswissenschaftl. Klasse, Jahr 9 Heft 4 [Halle 1933]). Die Schrift gewährt einen lehrreichen Einblick in kirchenverfassungsrechtliche u. gottesdienstliche Verhältnisse im nachreformatorischen Deutschland bis zur jüngsten Vergangenheit, die sich mit den grundsätzlichen Regelungen des kathol. Kirchenrechts nicht wohl vereinigen lassen, vielmehr nur unter dem Gesichtspunkt der Geltung der *vigens Ecclesiae disciplina* verständlich werden. Aus der literarisch reich belegten, gerade auch für den Liturgiehistoriker sehr wertvollen Erörterung hebe ich hier wenigstens folgende wesentliche Gesichtspunkte und Beispiele heraus: Der vielerorts bis ins 19. Jh. hinein geltende Pfarrzwang nötigte in der ersten Zeit alle in einem Sprengel Wohnhaften, auch wenn sie ein privates *exercitium religionis* hatten, die bestehenden kirchlichen Einrichtungen zu benutzen (Taufen, Trauungen, Begräbnisse), bedeutete also sogar im Heiligsten, in der Sakramentenverwaltung, eine *communicatio in sacris*. vielerorts bildeten sich bei der Benutzung der Kirchengebäude Simultanverhältnisse, wozu der mögliche Weg für den kath. Gottesdienst ein sog. *altare portatile* war. In rein protestant. Gegenden blieben Klöster bestehen u. lebten von den Abgaben nichtkath. Bauern. Mit dem Grundbesitz solcher Klöster in der Lausitz waren bis vor einigen Jahren zahlreiche Patronate über evangel. Kirchen verbunden. „Die kath. Äbtissin präsentierte die evangel. Pfarrer, die auch alljährlich zum Namenstag der Äbtissin ins Kloster kamen, gewöhnlich schon am Vorabend, u. dort übernachteten u. am Festtag der kirchlichen Feierlichkeit beiwohnten u. nach der Gratulation von der Äbtissin ein Festmahl erhielten.“ Umgekehrt besaß z. B. die evangel. Äbtissin von Herford den Patronat über die kathol. Pfarrei in Rheine. „In Wetzlar . . ., wo der Dom einem kathol. Stiftskapitel gehörte, aber das Schiff als evangel. Pfarrkirche dient, wurde der evangel. Pfarrer bis zum Ende des 18. Jh. jedesmal vom kathol. Stiftsdechanten in das geistliche Amt eingeführt, der ihn dabei zur Wahrung der reinen unverfälschten evangel. Lehre verpflichtete, u. der



Pfarrer beschwor das in die Hand des kathol. Dechanten, der in Chormantel u. Stola . . . diese Handlung als kirchliche Amtshandlung vornahm.“ Auch in den zur Reformation übergetretenen Stiftskapiteln wurde „aus einem starken Traditionalismus heraus“ das Chorgebet weitergepflegt. Es gab evangel. höhere und niedere Weihen z. B. im Havelberger und Osnabrücker Domkapitel (hier noch in der Mitte des 18. Jh.). Natürlich Ummodelung des Chorgebets, Unterdrückung des Opfercharakters der Messe. Im Berliner Dom z. B. zunächst nur Revision des *Proprium Sanctorum*, Brevierausgabe von 1574 lat. und deutsch verfaßt, kathol. Feste u. Paramente beibehalten, Wandlung nur mehr, falls Abendmahlempfänger vorhanden, erst bei Übertritt des Herrschers zum Calvinismus Kapitel aufgelöst. In den zahlreichen neuen Kirchenordnungen der zweiten Hälfte des 17. Jh. Abkehr vom Lateinischen, vom Choral, von der Abendmahlsfeier im Hauptgottesdienst. Die Stiftskirchen hielten am Alten fest, um ihre Selbständigkeit, eigene Zweckbestimmung und damit Existenzberechtigung gegenüber den Pfarrkirchen darzutun. In konfessionell gemischten Stiftskapiteln gemischter Gottesdienst. In Halberstadt z. B. kleine Horen und Vesper nach dem *Proprium de tempore* des kath. Breviers ohne *Suffragia Sanctorum* und Kommemoration der Verstorbenen, auch unter Berücksichtigung des *Proprium Sanctorum*, zur Matutin wurde geläutet, „*sed nihil fit*“, Messen in einer Nebenkapelle, an Sonn- u. Festtagen am Choraltar evangel. Abendmahlsgottesdienst, dem ein kathol. Diakon in liturgischen Gewändern assistierte. [408]

J. Weingartner, *Römische Barockkirchen* (München o. J.). Auf S. 140 dieses schönen, mit z. T. sehr instruktiven Bildern ausgestatteten Buches von dem großen Kunsthistoriker Tirols heißt es: „Man kann mit gutem Grunde behaupten, daß die künstlerischen u. religiösen Absichten, die ein bestimmtes Zeitalter in seinen Kirchenbauten verfolgte, dem heutigen Beschauer in Rom überhaupt nur mehr die Barockkirchen ganz echt und unverfälscht vor Augen führen“. W. versteht es durch eine ausgezeichnete deskriptive Darstellung der künstlerischen Formen u. ihres Wechsels uns auch den religiösen Geist, der sich in diesen Formen ausprägen möchte, lebendig vor Augen zu rücken u. damit uns auf die Beziehungen zwischen der Kunst und der Lit. auch in diesem der liturg. Gebundenheit abholden Zeitalter hinzulenken. Was wir da lernen, ist ein Teilproblem innerhalb der großen Frage nach der Religiosität der Gegenreformation, u. zw., da die Kunst ein empfindlicher Exponent relig. Kultur ist, ein sehr wichtiges Teilproblem. [Vgl. Jb. 11 Nr. 698.] A. M. [409]

J. Streignart SJ, *Rembrandt et l'Art de la Contre-Réforme* (Nouv. Rev. théol. 60 [1933] 21—49). Die lehrreiche Abhandlung, die (außer an eine Amsterdamer Rembrandt-Ausstellung) vor allem an das hervorragende Werk von É. Mâle, *L'art religieux après le Concile de Trente* (Paris 1932) anknüpft, enthält manchen geistvollen Gedanken, der auch auf die Beziehungen zwischen Liturgie- und Geistesgesch. im Zeitalter der Gegenreformation (bzw. des Barock) ein Licht wirft. Dazu eignet sich etwa bes. der Vergleich zwischen dem „Tod Mariens“ von Dürer und dem von Rembrandt (S. 28): Bei D. (von seinem 'esprit traditionaliste' ist S. 30 die Rede) eine fast noch liturgisch-feierliche Haltung der Personen ('le costume d'un sacerdoce hiérarchisé'), noch MA, aber R. 'va étouffer, dramatiser, donner une solennité plus vivante'; hier (S. 29) erscheint dann auch 'l'art sensible, la savante souplesse, la noblesse religieuse de la Contre-Réforme', wie Str. sie charakterisieren zu können glaubt! Das Dramatische (ein Wesenszug des Barock!) wird besonders hervorgehoben. Sehr ansprechend ist (S. 38) der Vergleich des Tausendguldenblatts mit der Disputa Raffaels: 'la narration, la décoration, l'atmosphère, sont devenues actives'. Und von Bedeutung — auch für die Liturgiegeschichte — ist S. 47 das Urteil über die barock-relig. Kunst: 'Par la splendeur oratoire et épique de leur inspirations, les grands tableaux décoratifs des Vénitiens et de Rubens font comme sonner aux parois de nos églises des accents de lutte et de triomphe pour la Réforme enrayée et les conquêtes lointaines de missionnaires de Rome'.

A. Schmitt, *Die deutsche Heiligenlegende von Martin v. Cochem bis Alban Stolz* (Freiburg i. Br. 1932). Diese Schrift ist auch für uns von großer Bedeutung, insofern sie die Entwicklung der Legendendichtung in die großen geistesgeschichtl. Zusammenhänge des Barock, der Aufklärung u. der Romantik hineinstellt u. so einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der Frömmigkeit u. der Religiosität liefert. Es ist z. B. von symptomatischer Bedeutung, wenn S. 8 die besondere Vorliebe herausgehoben wird, mit der M. v. C. seinen Lesern die körperlichen Schmerzen der Heiligen bis ins einzelne des Vorgangs vergegenwärtigt; wir sehen hier eine schon früher aufgezeigte Parallele zwischen Gotik u. Barock zum Vorschein kommen! Mit Recht wird S. 12 betont: „Veranschaulichte das Barock einen theozentrischen Glaubenshöhepunkt, so vermag der jetzt auch die Dichtung durchdringende Aufklärungsgeist seine anthropozentrische Verstandesherrschaft nicht zu verbergen“. Es besteht ja in der Tat ein großer Gegensatz zwischen Barock u. Aufklärung; wir haben ihn freilich Jb. 9 S. 67 ff. anders formulieren zu müssen geglaubt; denn auch das Barock ist im wesentlichen anthropozentrisch, nur fußt es auf der Phantasie des Menschen, die Aufklärung u. ihr Rationalismus auf dem Intellekt. Daher ist es aber richtig, wenn es S. 13 von der Legende in der Aufklärung heißt: „Jetzt ist zum Selbstzweck herabgesunken, was als symbolischer Schleier Heilig-Erhabenes, Unvergänglich-Ewiges in dichterische Kunstform einhüllte. Was naiv religiöses Erlebnis war, ist „erlernbares, auch sentimentales Nachfühlen geworden“. Über die Dürre der protestantisch-rationalistisch-moralistischen Legendendichtung hinweg führt Vf. dann zur Frühromantik, um bes. die Bedeutung Fr. Schlegels hervorzuheben (S. 38 ff.); aber auch z. B. Brentano kommt zu seinem Recht. Ob freilich der relig. Untergrund der Romantik, auf dem dann die Belebung der Heiligenlegende erwuchs, ganz richtig gezeichnet ist, ist eine Frage; das subjektive Element scheint mir dabei nicht stark genug herausgearbeitet; aus ihm aber ließe sich vieles in der romant. Legendendichtung erklären. Auch könnten vielleicht die Momente besser hervorgehoben sein, die eine Trennung zwischen Romantik u. Restauration (der ja ein Alban Stolz angehört) bedingen. Im allg. jedoch ist die Schrift, wie schon gesagt, sehr wertvoll u. instruktiv u. ein wichtiger Baustein zu einer Geschichte der abendländ. Frömmigkeit.

A. M. [411]

L. A. Veit, *Frankendorfliches Brauchtum des 17. Jh. im Blickfeld einer großen deutschen Kirchenordnung* (Röm. Qu.-Schr. 41 [1933] 277—300). Auf Grund einer Dekanatsvisitation im Landkapitel Mergentheim u. einer Kirchenordnung für Mainz, Würzburg u. Worms von 1670 gibt der Aufsatz interessante Einblicke in das kirchl. Brauchtum nach dem Großen Kriege. Uns interessieren vor allem Bemerkungen wie S. 287 über die Weihe von Salz u. Wasser vor jedem Sonntagsgottesdienst, S. 288 die Osterbeicht u. -Kommunionzettel (in Bayern übrigens unter Maximilian I. eingeführt!), S. 290 die tägliche Zelebration, S. 292 die Abhaltung der Vesper, S. 293 Erstlings-Beicht u. -Kommunion, S. 294 Wertung der hl. Ölung.

A. M. [412]

J. Kuckhoff, *Die Geschichte des Gymnasium Tricoronatum* (Veröff. des Rhein. Museums in Köln 1 [Köln 1931]). Vom Tricoronatum nahm die Wirksamkeit der Jugendkongregationen der Schulen ihren Ausgang, die wieder nur von der Betrachtung des Erziehungsorganismus der kath. Humanistenschulen her zu würdigen sind. Wie der Schulhumanismus auf der Nachahmung der Antike beruhte, so diese *Confraternitates Beatae Mariae Virginis* oder Sodalitäten oder Kongregationen auf der Nachahmung eines heiligen Vorbilds. „Die Stellung der Vereine unter den Schutz der Jungfrau Maria ist ein echt niederdeutscher Zug, wie ja auch die anfänglich aufgestellte Forderung, daß die Mitglieder der Rosenkranzbruderschaft angehören sollen, an niederdeutsche Vergangenheit anknüpft“ (S. 248). Die *Devoti Divae Virginis* sollten anderen ein Beispiel sein. Gründung der Kölner Kongregation Fastnachtssonntag 1576 — also als Proteshandlung. Tägl. Messe, monatl. Beichte, alle Schüler trugen den Rosenkranz bei sich. „Die Formen einer als Nachahmung ver-

meintlicher u. wirklicher Heiligkeit sich auswirkenden Religiosität, insbes. die übertriebene Sucht nach Abtötung unter den Kongreganisten berühren sich sehr stark mit der im Beginne des 17. Jh. am Tricoronatum einsetzenden Aloysiusverehrung“ (S. 264). Auch sonst viel Barockes u. Schwülstiges. Um die Jahrhundertmitte kam die Aloysiusverehrung in ein gesundes Fahrwasser. — Schilderung des Schuljahres am Tricoronatum im Rahmen des Kirchenjahres. Prunkvolle Prozessionen, insbesondere diejenige von 1727 aus Anlaß der Heiligsprechung von Aloysius u. Stanislaus Kostka. Ob „diese Pracht u. die Zurschaustellung kirchlicher Geräte...erzieherischen Wert hatte, ist eine andere Frage“ (S. 557). — K.s umfangreiches Buch ist ein bes. glückliches Beispiel der Verbindung von Schulgeschichte mit Geschichte der kirchl. Frömmigkeitsformen. [413]

**Seb. Huber**, *Geschichte der Pfarrei Neuhausen bei Landshut. Ein niederbayerisches Heimatbuch* (Regensburg 1933). Eingehende Schilderung des relig. Lebens u. des Brauchtums in der alten Pfarre. An Festtagen Predigt, an Sonntagen Katechismuslehre. Beim Gottesdienstbeginn Wasserweihe, nach dem Anstimmen des *Asperges* Friedhofumgang mit Weihwasseraussprengen an die Gräber. Seit dem 18. Jh. Sonntagnachm. statt der Vesper meist Rosenkranz, was von den damaligen Rosenkranzandachtstiftungen in München ausging: Laut einem alten Verkündbuch beten die Leute da mehr. In der Fastenzeit Sonntags einstmals *Miserere*, später Kreuzweg. Quatemberämter mit Vigil u. *Libera* für die verst. Pfarrkinder. Beichtsitzen „mehr an den verkündeten Abblättagen“, nicht so oft u. regelmäßig wie jetzt. Auch Votiv- oder Manualmessen seltener, so daß der Pfarrer „wohl nicht jeden Tag zelebrierte“. Die Feste im Jahreslauf u. in der Familie; enge Verbindung von Brauchtum u. Liturgie. [414]

**Vaucelle**, *La Liturgie tourangelle après le concile de Trente* (Bulletin de la Société archéol. de Touraine 25 [1931, ersch. 1933] 60). Breviere, Proprien der Heiligen, Daten der Ausgaben. [Nach Revue d'hist. de l'Église de France 20, 302.] [415]

**J.-B. Pelt**, *La Liturgie de la Pentecôte à la cathédrale de Metz* (Almanach de Marie-Immaculée 11 [1932] 19—26). Bis ins 17. Jh. hinein nächtl. Spendung der Taufe an Neophyten, 3 Messen wie Weihnachten, besondere Ausschmückung des Domes, Regen von Lichtern, Tauben, Blumen, selbst von Käse u. Äpfeln zur Versinnbildung der Gaben des Hl. Geistes. [Nach Revue 19, 117.] [416]

**Uzureau**, *Le Sacre d'Angers* (L'Anjou historique 33 [1933] 129—135). Man nannte, vor der Revolution in Angers die Fronleichnamsprozession so. Diese ist berühmt gerade durch den Benediktiner Barthélemy Roger u. seine *Histoire d'Anjou* (1674). Beschreibung der Prozession. [Nach Revue 20, 303.] [417]

**H. Roquet**, *La Procession de la Fête-Dieu, au Lude, aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles* (Revue hist. et archéol. du Maine. Sér. 2, 13 [1933] 91—117). Eigenartige Prozessionsordnungen. [Nach Revue 20, 299.] [418]

**Guéguen**, *Les prônes d'un recteur de Landunvez au temps de Louis XIV* (Bull. diocésain d'hist. du diocèse de Quimper et de Léon 1932 S. 19—28) gibt u. a. einige Nachrichten über die Gebete u. Gottesdienste für die Verstorbenen in dieser Pfarrei von Finistère. L. G. [419]

**J. de Font-Réaul**, *Les livres liturgiques du Viennois* (Petite Rev. des bibliophiles dauphinois, 2. série 3 [1931] 117—134) unterrichtet über das Druckunternehmen von 10 liturg. Büchern zur Bauschsumme von 136 Livres durch den Drucker Giroud von Grenoble nach der Aufrichtung eines Ritus von Vienne durch den Erzbischof von Vienne Lefranc de Pompignan 1781. L. G. [420]

*Cérémonial du sacre des rois de France* (La Rochelle 1931). Latein. Formular, wie es bei der Weihe Ludwigs XVI. eingehalten u. für die Weihe Karls X. umgeändert wurde, mit gegenüberstehender französ. Übersetzung. Einige Abbildungen.



Die Einleitung ist unterzeichnet von Charles Millon. Zum Schluß eine gute Bibliographie über die Weihen der Könige von Frankreich. L. G. [421]

**J.-B. Pelt**, *La Fête de la procession du Très Saint Sacrement à Metz au cours des siècles* (Almanach de Marie-Immaculée 12 [1933] 19—29). Besonders die Geschichte der Prozession seit der Großen Revolution. [Nach Revue 20, 151.] [422]

**L. Detrez**, *Le Rosaire en Flandre* (Semaine religieuse du diocèse de Lille 25 [1931/32] 804—807; 866—872). Die Andachtsübung in den einzelnen Pfarreien seit Beginn des 17. Jh. *La Flandre et l'Immaculée* (ebd. 923—926; 972—978). Ebenfalls geschichtlich. [Nach Revue 19, 109.] [423/4]

**J. G[aston]**, *La Dévotion à Saint Sébastien dans l'ancien Paris* (La Semaine religieuse de Paris 157 [1932] 122—126). In Ausdehnung des röm. Volkskults. Seb. Schutzherr von Handwerkerbruderschaften, von Gebetsverbrüderungen gegen die Pest angerufen. [Nach Revue 19, 270.] [425]

**Maria Lückner**, *Die französischen Psalmenübersetzungen des XVIII. Jahrhunderts als Ausdruck der geistigen Strömungen der Zeit* (Stud. z. abendländ. Geistes- u. Gesellschaftsgesch., hg. von H. Platz IV [Bonn u. Köln 1933]). Die Liturgiewissenschaft im engeren Sinn kommt bei dieser fleißigen und neuartigen Arbeit nicht ganz auf ihre Rechnung. Denn es handelt sich hier vor allem um Psalmenadaptationen, die nicht dem gottesdienstl. Gebrauch dienen, sondern als selbständige Dichtungen auftreten und so einerseits den Zeitgeist spiegeln, anderseits künstlerische Eigengesetzlichkeit für sich in Anspruch nehmen. Das 18. Jh. beginnt mit jansenistisch-quesnelistischen Psalmenübersetzungen (Nicolas Fontaine), welche die überspitzte Gnadenlehre in den Psalter eindeuten, ihn figuristisch ausdeuten (Duguet, Du Rosier), ihn in Verbindung bringen mit den Scheinwundern des Konvulsionismus. Daran schließen sich die quietistisch-mystisch-schwärmerischen Bearbeitungen. Der Abbé Brion deutet die Psalmen 3 ff., 17 ff., 44 ff. als stufenmäßig angelegte Verdeutlichung von Purgatio, Illuminatio und Unio mystica. Dom Morel, Simon Gourdan de St. Victor und Avrillon machen „Anmutungen“ daraus. So heißt z. B. Ps. 50, 9 bei Gourdan: „Lavez-moi dans les fontaines sacrées de vos divines plaies et je deviendrai plus blanc que la neige“. Eine 3. Gruppe stellt die rationalist. Bearbeitung der Psalmen dar. Sie biegt diese apologetisch um (Macé Ferrand, Languet), disputiert durch die Psalmen hindurch mit den Aufklärern (Berthier), läßt sich selbst vom Aufklärertum infizieren (P. Lallemant, die Protestanten). Dabei wird die Poesie der Psalmen in Abstraktionen aufgelöst z. B. Ps. 2, 9: *Reges eos in virga ferrea* heißt bei Lallemant: „Vous régnerez avec une autorité absolue“. Eine 4. Gruppe endlich vermengt Psalterium und moderne Naturwissenschaft. De la Monnerie deutet die Psalmen als eine Verherrlichung der Physik, Laugeois setzt die *Lex Domini* gleich mit der Naturgesetzlichkeit, der Abbé Pluche versucht das atl. Weltbild der Psalmen mit dem des 18. Jh. in Einklang zu bringen. Nicht ganz decken sich diese 4 geistesgeschichtlich charakterisierten Gruppen von Psalmenbearbeitungen mit den formal-künstlerisch charakterisierten. Zu Beginn des 18. Jh. wirkt das Barock-Ideal des 17. noch stark nach. Infolgedessen sind bei Louis Racine, Jean Baptiste Rousseau, Maugard, Pellegrin dieselben Gegensatz-, Spannungs- und Schwellformen zu finden, wie sie das 17. Jh. kennt. Einfache Psalmenaussagen erhalten eine pomphafte antithetische Ausweitung. Eine anonyme Übers. von 1725 paraphrasiert Ps. 50, 9 folgendermaßen:

*Asperges me hyssopo et mundabor,  
Lavabis me et super nivem dealbabor.*

„Mon âme d'yssope arrosée  
Va de la neige effacer la blancheur,  
Et par vos mains purifiée  
Perdéra tout sa noirceur.“

Eine jüngere Generation von Psalmendichtern (Pierre de Bolonge, De Coulange, Alexis Piron) gehört dem Rokoko an. Die Charakterisierung des relig. Rokokostils ist nicht ganz überzeugend gelungen. Er soll das Psalmen-Ich in ein Salon-Wir



verwandeln, den Monolog in Konversationston umbiegen, eine Atmosphäre von Süßigkeit, Zartheit, Lässigkeit schaffen. Einleuchtend ist, daß der Stil ernster Gottesfurcht zu einem Stil unbegründet kecker Zuversicht wird z. B. Piron Ps. 101, 1:  
*Domine exaudi orationem meam,* „Seigneur, je me suis jamais mis en prière,  
*Et clamor meus ad te veniat.* Que mon cœur aussitôt paisible et réjoui,  
 N'ait du profond de sa misère  
 Senti que tu l'avois oui.“

Gewisse Rationalisten und Anti-Deisten (Houdar de la Motte, Lefranc de Pompignan, Abbé Salmon) bilden sich einen Stil der Abstrahierung, des Aktivismus (viele Verbal), der prosaischen Auslassung und Kürzung, der Verwischung des Lokalkolorits. Jetzt heißt das *Asperges me hyssopo* bei Lefranc: „Répandez donc (!) votre eau sacrée“, bei Houdar: „Lave moi, rends-moi la vertu“. Durch die Zerstörung der bibl. Bilder u. die Aufhebung der Parallelismen tritt eine totale Entstellung der Psalmenpoesie ein: z. B. bei Houdar Ps. 137, 2:

*Tu cognovisti sessionem meam*  
*et resurrectionem meam.*

„Quoique je fasse et que je pense,  
 Tu me vois.“

Die Vorromantiker endlich (Gilbert, La Harpe, Kardinal Boisgelin) entdecken in den Ps. die objektiv ästhet. Vorzüge u. insbes. die Gestaltung des Naturgefühls, das sie zur Konkurrenzdichtung reizt. Ein Beispiel bei Boisgelin Ps. 1, 3:

*Et erit tamquam lignum, quod plantatum est secus decursus aquarum, quod fructum suum dabit in tempore suo.*

„C'est l'olivier paisible, aux bords d'une onde pure  
 Qui nourrit sa fraîcheur et sa fécondité.  
 L'automne de son front respecte la verdure.“

*Et folium ejus non defluet; et omnia quaecumque faciet, prosperabuntur.*

Et l'hiver offre aux yeux les feuilles de l'été.“

Nicht alle Teile dieser Arbeit sind, wie die kurze Übersicht schon zeigen kann, gleich gut gelungen. Aus der Zusammenfassung, die die Vf. selbst am Ende ihrer Dissertation gibt, sieht man, wie dünn das ausgearbeitete Material ist, wie schwierig die chronolog. Probleme liegen. Das hat sie offenbar selbst gemerkt und deshalb der Arbeit dankenswerterweise eine nach Erscheinungsjahren geordnete Liste von beinahe 200 (nicht ausgewerteten) Psalmbearbeitungen des 18. Jh. angefügt mit Angabe der Verzeichnisse und Zeitschriften, wo sie vermerkt bzw. der Bibliotheken, auf denen sie zu finden sind. H. H. [426]

**F. X. Bauer (†),** *Zur Geschichte der feierlichen Kindererstkommunion* (Theol. u. Glaube 25 [1933] 563—590). Die Untersuchung benutzt zu einem Teil bekanntes, zu einem anderen Teil ziemlich entlegenes Material u. hellt ihren Gegenstand erheblich weiter auf. Im beginnenden 13. Jh. sei man allmählich davon abgekommen, den Kindern schon mit der Taufe die Kommunion zu spenden. Ihre nachdrückliche Vorbereitung auf die Sakramente sei erst in Auswirkung des Tridentinums üblich geworden, Kommunionempfang zu Pascha. Karl Borromäus betrachte als Kommunionalter das 10. Lebensjahr, kenne aber noch keine eigene gemeinsame Feier. An einzelnen Orten Kerzen bei jedem Kommunionempfang, bei Kindern wohl auch weiße Kleider. Eine außerordentliche Feierlichkeit 1661 bei Diözesansynode in Münster unter Christoph Bernhard von Galen angeordnet, wohl in Zusammenhang mit Bestrebungen der Jesuiten. Bei den Jesuiten in Luzern 1672 Feier nach einer Anzahl von öffentlichen Katechesen „praelato sanctissimae Eucharistiae vexillo“ vor der ganzen Gemeinde am Weißen Sonntag. Im Jesuitenkolleg in Schlettstadt schon 1668 eine Feier in der Osterzeit „beständiger Brauch“, 1678 am Weißen Sonntag, 1652 nach besonderem Unterricht außer der öffentlichen Katechese. Für das Rheinland Hinweis auf die Forschungen A. Schüllers. Daß das rechtsrhein. Süddeutschland nur langsam folgte, wird nicht ganz befriedigend einfach aus dem zurückhaltenderen

Volkscharakter erklärt. Bezeugung in Altbayern u. Schwaben sogar erst Ende des 18. Jh. Im Westen Verknüpfung der Feier mit der der Volksmission nach der Segneri-Methode. Zur Zeit Sailers der Weiße Sonntag noch nicht allgemein eingeführt, von Sailer selbst aber als der geeignete Tag bezeichnet, weil an ihm die Erneuerung des Taufbundes stattfindet. Er dachte sich die durch die Jesuiten zu einem „Prunkstück“, einer „Art Demonstration für den Glauben“ gewordene Feier mehr als „das schlichte Bekenntnis des Glaubens u. die bewußte Einfügung in die christliche Gemeinde. Die Kommunion erscheint gleichsam als Spiegel des Taufgelübdes“. Der Exjesuit Kugler (1788) wollte als Alter schon das Jahr der ersten Beichte, das 7. Lebensjahr. Abt Pochard zu Bisanz erhob 1786 aus dem französischen Blickfeld gewisse Bedenken, daß die gemeinsame Kommunion nicht beim einzelnen zum Gottesraub werde. Für die Praxis seit dem letzten Viertel des 18. Jh. nur wenig Belege. Erleichterung des Religionsunterrichts durch die allgemeine Schulpflicht. Antriebe u. Anregungen durch Bischöfe u. Synoden selten bis zur Regelung für ganze Bistümer im 19. Jh. Gegen Einzelheiten u. Übertreibungen äußerten sich Beda Weber, Hirscher, Jocham. Französischer Ursprungs sind nur ein paar Gebräuche, z. B. das Schleiertragen der Mädchen. [427]

Ed. Schulte, *Begebenheiten in Stadt u. Stift Münster 1553—1815* (Westfäl. Zschr. 88 [1931] 131—186). Bunte Aufzeichnungen aus münsterschen Ratswahlbüchern, dabei in größerer Zahl Mitteilungen über kirchl. Weihe- u. Begräbnisakte, Prozessionen u. Betstunden, Gedenkschriften relig. Inhalts. [428]

T. A. Vanyó OSB, *Relationes ad limina episcoporum de statu Dioecesis ad coronam S. Stephani pertinentium 1600—1850* (Monumenta Hungariae Italica 2. Pannonhalma 1933). Die Sprache der Berichte u. der Einleitung zu ihnen ist die ungarische. Beigegeben ist eine Abhandlung *De executione decretorum Concilii Tridentini in Hungaria. 1600—1850*. Auch das Register läßt auf bemerkliches liturgiegeschichtl. Material schließen. [429]

A. Schüller, *Franz Xaverius in Volksglaube u. Volksbrauch des Rheinlandes u. Westfalens (17. u. 18. Jh.)* (Zschr. d. Vereins f. rhein.-westfäl. Volkskunde 29 [1932] 12—37). „Der kühne Seefahrer u. seeleneifrige Heidenmissionar“ Xaverius drang tiefer in das Herz des Volkes als der „nüchterne u. verstandeskühle Ignatius“. Seine Verehrung war ein „Jesuitenspezifikum“, wie auch die anderen Orden Spezifika hatten, drang allerdings gerade im Rheinland u. in Westfalen weniger ein, trat überhaupt nach der Heiligsprechung Aloysius von Gonzagas wieder mehr in den Hintergrund. In den Kirchen der Jesuitenkollegien X.-kapellen, X.-altäre, X.-statuen, X.-gemälde. Reicher Schatz an X.-reliquien, denen das Volk wie anderen Reliquien „fast magische Kräfte“ beilegte. Toga u. Rosenkranz des Heiligen die große Kostbarkeit der Kölner Jesuitenkirche. „Manche Gläubige aus der Jesuitenklientel hatten sich sogar durch Gelübde verpflichtet“, den X.-tag als Feiertag zu begehen, Festgottesdienste unter Beteiligung von Bischöfen u. Fürsten, zahlreiche Kommunionen, auch Prozessionen, Festspiele, Begehung der Oktav. Seit 2. Hälfte des 17. Jh. lose religiöse Vereinigungen, „Devotiones“, zehn xaverianische Freitage unter dem Präsidium des Hl., in Köln seit 1703 öffentlich u. gemeinsam. Freitage wegen der besonderen Andacht X.s zu dem Gekreuzigten, 10 zur Erinnerung an die 10 Jahre X.s als Missionar in Indien. Meist so, daß Abschluß zu Ostern, zuweilen auch 10 Sonntage. Feierliche *Devotio Xaveriana* aus Festmesse (seltener Amt) mit Kommunion, Andacht mit Predigt bestehend. Eigene erbauliche Büchlein. Zum Teil 'süße musikalische Modulation', reicher Kerzenschmuck, Böller. Reiche Beteiligung, auch aus der Umgegend. Stiftungen für die Devotio. Zweifelloso hob sie Sakramentenempfang u. Predigtstätigkeit in den Jesuitenstädten noch mehr. X.-wasser ähnlich wie Ignatiuswasser, Aloysiuswasser, Franz des Hieronymowasser, Donatuswasser zum Trinken, Aufstreichen, Waschen usw. gebraucht, durch Anrührung an Reliquie oder Bild, Hineintauchen einer angerührten Medaille geweiht. Als Sakramentale sollte es die

Macht des Teufels brechen, enthexen, zugleich „mystischen u. abergläubischen Mitteln“ entgegenwirken. X. Patron der überseeischen Missionen u. der Volksmissionen. Bei letzteren Nachahmen des äußeren Auftretens des Hl., Gründung von „Christenlehrbruderschaften Jesus Maria Josef unter dem Protektorate des hl. Franz X.“. Andere Patronate des Hl. drangen nur zum Teil durch: Z. B. die Bauern des Arnsberger Missionsbezirks legten um 1747 bei drohendem Unwetter X.-bilder, die an die Paderborner Reliquien angerührt waren, X.s als Wetterpatrons wegen auf die Acker. Häufige Wunderberichte, die den Hl. betrafen. [430]

P. Coste, *Le grand saint du grand siècle. Monsieur Vincent*. T. 1—3 (Paris [1932]). Das ausführliche, Leben u. Wirken des hl. Vincenz unter Anführung mancher liturg. Einzelheiten schildernde Werk gipfelt in einem Abschnitt über seinen Kult. Seine Verehrung bei den Prêtres de la mission seit 1729. Das damals vorschuell in Paris mit Genehmigung des Erzbischofs erschienene „Office pour la feste du Bienheureux Vincent de Paul à la messe et à vespres“ von Rom erheblich abgeändert. Festtag zunächst der 27. IX., später der 19. VII.; der ursprüngliche Tag blieb der Kongregation als Fest der Beisetzung ihres Gründers erhalten. 1836 trat das Fest der Übertragung der Reliquien hinzu (26. IV.). Weitere Verlegungen der Feiern. 1883 Erhebung des Hl. zum „patron spécial de toutes les associations de charité en France“, 1885 Ausdehnung auf die ganze Kirche. 1894 Aufnahme des Titels in Brevier u. Martyrologium, 1903 Einführung eines Patronatsfestes. Der Kult des Hl. an den Haupterinnerungsstätten an ihn. [431]

P. Weißenberger OSB, *Die Ulrichswallfahrt in Dehlingen bei Neresheim* (Rottenburger Monatschr. f. prakt. Theol. 16 [1932/33] 299—305; 331—334). Im Neresheimer Klosterarchiv Bändchen über die Messen, Beichten, Kommunionen, Wunder in Dehlingen, Bitten um Wasser aus dem Wunderbrunnen. Heutige Wallfahrtskapelle seit 1612. Die Gottesdienste bis zum Ende des 18. Jh. seitens der Abtei. Hohe Festtage: St. Ulrich u. St. Afra. Prozessionen u. Sequenzen (Blasius: Brot- u. Halssegnung, Sebastian: Sebastianskerze, Johannes: Johanniswein). Ulrichswasser weithin begehrt, bes. gegen Mäuseplage u. menschliche Krankheiten. Trinken u. Gesundbaden. Heute nur noch am Ulrichsfest Wallen einzelner Dörfer nach Dehlingen. [432]

J. Vinot-Préfontaine, *La Fondation du séminaire de Beauvais et le Jansénisme dans le diocèse au XVII<sup>e</sup> siècle* (Revue d'hist. de l'Église de France 19 [1933] 347—371). 1617 erhielt das Bistum Beauvais nach langer Zeit in Augustin Potier wieder einen Bischof, der dieses Namens würdig war, 1620 erhielt es den Besuch des großen Priesters, Gründers u. Förderers von Priesterseminaren Bourdoise. Seither Ausbildung eines Teils der Studierenden unter Bourdoises Leitung in Paris, nach verschiedenen Versuchen, in Beauvais u. Liancourt Kommunitäten nach dem Vorbild von Saint-Nicolas du Chardonnet in Paris zu gründen, 1649 Eröffnung eines Seminars in Beauvais, das in der Folge 'la ville sainte du jansénisme' wurde. Wohl geregelte, aber keineswegs auffallende, das Liturgische durchaus berücksichtigende Tagesordnung des Seminars: Nach Matutin u. Laudes u. a. Litanei vom hl. Joseph, der Patron war, Gebet um gute Priester usw. Nach der Sext kleine Gewissenserforschung u. Confiteor usw. Bevorzugte Lektüre: Thomas, Denys le Chartreux, Johannes Chrysostomus, Carena, die beiden Jansenius. Ausbildung vorzüglicher, aber auch später theologisch zensurierter Geistlicher. 1679 mit dem Regierungsantritt des Bischofs Janson Abkehr vom Jansenismus, Übergabe des Seminars an die Prêtres de la Mission. [433]

L. Blazy, *Lettre de F. B. de Salignac de la Mothe-Fénelon, évêque de Pamiers . . . à propos du „Missel de Troyes“ de J. B. Bossuet, août 1737* (Bull. histor. du diocèse de Pamiers 1933/34 S. 266—71). Dieses von dem Neffen des großen Bossuet veröff. Meßbuch wurde durch den Erzb. von Sens, J. J. Languer de Gergy, verurteilt, weil es zahlreiche Irrtümer enthalte u. Auslassungen zeige, die eine jansenist.

Tendenz verrieten. Der Bischof von Pamiers schloß sich der Verurteilung an, und in diesem Brief erklärt er dem Erzb. von Sens seine Gründe. L. G. [434]

**L. Pfleger, Zur Geschichte des Festes der Immaculata Conceptio im Elsaß** (Archiv für elsäss. Kirchengesch. 7 [1932] 384 f.). Ergänzung des im Jb. 8 Nr. 344 angezeigten Aufsatzes. Der Baseler Domkaplan Hieronymus Brilinger bedauert in einem handschriftlichen *Caeremoniale Basiliensis episcopatus* des ausgeh. 15. Jh., daß das Fest noch nicht begangen werde. In einem aus der nämlichen Zeit stammenden *Liber miraculorum* beklagt sich die Muttergottes bei einer Schwester, daß das Fest im Colmarer Dominikanerkloster Unterlinden nicht gefeiert werde. Fürstbischof Conrad von Roggenbach von Basel weiht 1677 sein ganzes Bistum der Immaculata. Zu Straßburg stiftet der Bischof Walram von Speyer als dortiger Domherr 1335 für das Fest *Conceptio Mariae* eine Jahrzeit. [435]

**L. Pfleger, Zum Kult des hl. Antonius von Padua im Elsaß** (Archiv für elsäss. Kirchengesch. 7 [1932] 377—380). Sichere Nachrichten über den Antoniuskult der Franziskaner im Elsaß liegen seit dem 17. Jh. vor, über den Antoniuskult in elsässischen Pfarrkirchen seit Ende des 17. Jh. Seit der Frühzeit des 19. Jh. nahm die Antoniusverehrung im Elsaß einen großen Aufschwung. In einem *Andacht- und Tugend-Buch* des Kapuziners Christianus von Kienzheim, Colmar 1780, u. a. eine „Andacht zu dem hl. Antonius von Padua, sonderbar für verlorene Sachen“, sowie eine Anleitung für die Andacht der neun Dienstage. Zahlreiche lokale Belege für den Antoniuskult im Elsaß bis zur Gegenwart. [436]

**J. Wagner, Der Hl. Rock von Trier auf Ehrenbreitstein** (Pastor bonus 44 [1933] 219—226). Zu Beginn des 30j. Krieges Transport u. 1628 Rücktransport des ganzen Trierer Domschatzes nach der Festung E. 1632 wiederholter Transport, wohl 1637 Weitertransport des Hl. Rockes nach Köln, 1652 nach Trier, wo 1655 nach 60 Jahren die erste öffentl. Aussetzung war. 1657 wieder nach E., bald zurück, 1667 auf mehr als 100 Jahre in einen auf der Festung errichteten eigenen Bau. Dort mehrfach private Besichtigungen, außerdem 2mal öffentl. Ausstellung, 1734 und, nachdem die Reliquie 1759 bis 1765 wieder in Trier gewesen war, im letzteren J. 1765. 1794 Flucht nach Aschaffenburg u. Bamberg, 1796 nach Böhmen, 1797 wieder nach Bamberg, 1803 nach Augsburg, 1810 nach Trier zurück u. öffentl. Ausstellung. Pfarrer Hommer von Ehrenbreitstein, der spätere Bisch. von Trier, hatte 1803 das Heiligtum für immer in seine Pfarrkirche gewünscht. [437]

**G. Reitz, Ein abergläubisches Getue um ein Gebet zum hl. Christof** (Pastor bonus 43 [1932] 453 f.). Dies — in seinem Wortlaut bisher nicht bekannte — Christofgebet, das man nachts 2 Stunden beten mußte, tauchte zwischen 1751 u. 1767 mehrfach auf der rechten Rheinseite auf. Verhandlungen vor dem Trierer Geistlichen Richter in Koblenz wegen 'höchst ärgerlicher Beschwörung der bösen Geister'. [438]

**J. Brauner, Die 'Christliche Ordnung' des Abtes Bernardin Buchinger von Lützel für seine Klosterpfarreien** (Archiv f. elsäss. Kirchengesch. 7 [1932] 390—394). Der Abt der Zisterzienserabtei Lützel im oberen Elsaß erließ am 24. VI. 1660 eine ausgedehnte Verordnung zur Hebung von Kirchenzucht u. relig. Leben. Drei Seelenmessen für jeden Verstorbenen werden als das Gegebene erachtet, es wird gegen das Begraben von ungetauften Kindern in geweihter Erde geeifert, die Sorge für Gottesdienst, „die ornaten u. kirchenzierdt“, „die amplen allzeit tag u. nacht vor dem heiligen hochwürdigen sacrament“ wird anempfohlen. [439]

**G. Huesker, Die Franziskanerchronik des Klosters Calvarienberg als Spiegel des religiösen Volkslebens [1630—1747]** (Annalen des Histor. Vereins f. d. Niederrhein 123 [1933] 50—97). Verfasserin bietet eine Auswertung der Chronik, die erfreulicherweise die schon 1862 von G. Eckertz veröff. durch die vollständigere Wiedergabe des Inhalts, durch die bessere Gliederung des Stoffes, durch Beigabe einer Karte von Orten, aus denen 1650—1740 Prozessionen zum Calvarienberg



genannt werden, sowie durch Beigabe von Jahrestabellen über diese Prozessionen u. über den Kommunionempfang erheblich übertrifft. Die Chronik selbst enthält viele „Aufzählungen der kirchlichen Feste, der religiösen Veranstaltungen, der Pönitenten u. Kommunikanten“, die eine „Zeit des langsamen inneren Wiederaufblühens des kirchlichen Lebens“ offenbaren. Auf einem Calvarienberg steht natürlich das Kreuz, u. zw. ein wundertätiges Kreuz, im Mittelpunkt der Andacht, womit zugleich „ein Grundzug der franziskanischen Frömmigkeit“ getroffen war. Bes. Kreuzverehrung am 3. V. u. 14. IX. sowie in der Fastenzeit, die, wie nicht ganz richtig gemeint wird, „von der Kirche allgemein zur Verehrung des Leidens Christi bestimmt ist“. Kreuzwegprozessionen während der wärmeren Jahreszeit, „processiones repraesentativae“ am Karfreitag, zeitweilig mit dramatischen Darbietungen. Der barocken Zeit entsprechend auch reichlich Sakramentsprozessionen. „Nicht die Liturgie als solche stand im Mittelpunkt“ beim Gottesdienst wie bei den Benediktinern, sondern mehr „die Volksandacht“, „die menschliche Seite in Christus“, „das Konkrete, leicht Faßliche u. tiefer zu Herzen Gehende“: Krippe, Kreuz, Sakrament. Das Schiefe, das natürlich diese letzten Sätze enthalten, rührt wohl noch mehr als von der Sache selbst vom sprachlichen Ausdruck her. Kommunionausspendung täglich, am meisten an den Festen der Franziskanerheiligen. Allmählich Steigerung auf das Fünffache. Oft viel weniger Kommunikanten als Pönitenten. „Empfang beider Sakramente nicht notwendig verbunden.“ Das Volk sollte „populäre Feste u. populäre Heilige“ haben. Aber außer vielen Volksandachten u. außer schauspielerischen u. musikalischen Darbietungen zu Ehren der Hauptheiligen an besonderen Festen auch feierlich gesungene Vesper. Entwickeltes Bruderschaftswesen. „Den heutigen Leser etwas sonderbar“ anmutende Amuletta sacra. Über die letzten Beweggründe zur Pflege des religiösen Lebens damals sowie über den Einfluß dieses religiösen Lebens auf das sittliche Leben gibt die Chronik nicht Aufschluß. Mit H. darf man aber schließen, „daß ein starker Heilswille“ das Volk beseelte, u. muß feststellen, daß er „sich vielfach in Formen kundgab, die den modernen Menschen nicht verständlich sind“.

[440]

A. Schüller, *Die Eifelmission der Jesuiten 1704—1773* (Annalen des Histor. Ver. f. d. Niederrhein 121 [1932] 79—130). Bis 1732 Methode der fliegenden Missionszüge, später Segneri-Art. Zentrales Jesuitenkolleg in Münstereifel, so viele Sonderandachten, namentlich zum hl. Donatus. An 9 „Festtagen“ z. B. Antonius Eremita, Schutzengelfest, Luzia Mission auf dem Michelsberg. Seit 1733 „Oktav nach Allerheiligen zum Allerseelengedächtnis jährlich feierlich begangen“ (S. 113). „Zweifels-ohne wurde unsere heute uns so selbstverständlich erscheinende Stillmesse mit deutschem Gesang und gemeinschaftlichem Gebet durch den Gottesdienst der Jesuitenkirchen, vor allem aber durch die Volksmissionen, außerordentlich angeregt, gefördert und gestaltet“ (S. 109). Gewiß pflegten die Veranstaltungen in mancher Hinsicht „den tridentinischen Geist“ (S. 117); er vermischte sich in ihnen aber doch mit Bestandteilen ganz anderen Ursprungs. Trotz feierlicher Prozessionen „in kunstvollen Kreisen u. Schleifen“, auch trotz des erreichten starken Andrangs des Volkes zu Generalbeicht und Kommunion wird man Veranstaltungen wie die hier beschriebenen doch nur als zeitgebundene Formen kirchlicher Frömmigkeitspflege gelten lassen wollen, die einen gesunden Zustand gottesdienstlich-liturg. Lebens nicht in jeder Hinsicht darstellten.

[441]

W. Dersch, *Das Inventar des Kirchenornates in der Elisabethkapelle des Breslauer Domes* (Zschr. d. Vereins f. Gesch. Schlesiens 66 [1932] 207—217). Im Testament des Breslauer Fürstbisch. Kard. Friedrich v. Hessen von 1680 sind die Bestimmungen über die seiner Ahnfrau Elisabeth von Thüringen gestiftete Kapelle sehr wesentlich. Das wohl älteste bis heute erhaltene Inventar der Ausstattung der Kapelle mit Gegenständen zum gottesdienstl. Gebrauch stammt von 1809, also dem Jahre vor Durchführung der großen Säkularisation dort, u. zeigt somit den

Bestand unmittelbar vor schweren Verlusten an. Einzelaufzählung mit Literaturbelegen. [442]

**M. Barth, Peter Creagh, Erzbischof von Dublin und Primas von Irland, als Weihbischof von Straßburg 1694—1705** (Archiv f. elsäss. Kirchengesch. 8 [1933] 269—286). Die Schilderung erfolgt hauptsächlich auf Grund der gedruckten „Oraison funèbre“ des Jesuiten F. J. Baltus in Straßburg. Creaghs Name verknüpft sich mit beachtenswerten kirchl. Feiern im Elsaß. So mit der Einweihung eines neuen Gotteshauses auf dem berühmten Odilienberg 1696. So mit der Weihe der von Ludwig XIV. dem Straßburger Münster geschenkten Gegenstände u. Ornate am Jahrestag der Übergabe des Münsters an die Katholiken 1698. So mit dem Fest im Straßburger Jesuitenkolleg 1702 aus Anlaß der Verlegung der Universität von Molsheim nach Straßburg. [443]

**P. de Vaissière, L'état social des curés de campagne au XVIII<sup>e</sup> siècle d'après la correspondance de l'Agence générale du Clergé aux Archives nationales** (Revue l'hist. de l'Eglise de France 19 [1933] 23—53). Die soziale Rolle der Landpfarrer ließ sehr zu wünschen übrig, daher später die schnelle Anpassung vieler von ihnen an die neue Ordnung der Dinge. Schwierigkeiten zwischen Geistlichen u. Pfarrkindern in Tauf-, Begräbnis-, sonstigen Kasualangelegenheiten, zwischen Geistlichen u. den weltlichen Gewalten bis zum Zwang, das verweigerte kirchliche Begräbnis doch zu vollziehen, zwischen Geistlichen und den Gutsherren als Kirchenpatronen über die Ehrenrechte der letzteren bei kirchl. Akten, zwischen Welt- u. Ordensgeistlichen (sogar Kompetenzkonflikte angesichts des mitgebrachten Viatikums!). Ein Pfarrer des Bistums d'Oloron (Pyrenäen) schrieb am 17. VII. 1755: „On ne voit, en ces saints jours entièrement consacrés au culte qu'on doit à Dieu, que danses publiques, jeux scandaleux, attroupements dans les cabarets, d'où d'ensuivent mille désordres et excès“. Dafür seien die Kirchen verödet. [444]

**M. Barth, Der geistliche Schriftsteller Gregorius Rippell. Seine Einwirkung auf den Katholizismus in Deutschland** (Archiv f. elsäss. Kirchengesch. 7 [1932] 239—268). Die warmherzige und sehr sorgsam belegte Arbeit trägt eine Dankeschuld an einen Elsässer des frühen 18. Jh. ab, dessen literarische Hauptleistung eine Schrift zur liturg. Belehrung breiterer Volksschichten war. Rippell war 1681 in Schlettstadt geboren, gehörte von 1700 bis 1715 dem Jesuitenorden an u. starb 1729 als Pfarrer von Fessenheim im Unterelsaß. Als Verfasser von Predigtbüchern und als Kontroversschriftsteller tätig, ließ er 1723 in Straßburg sein Buch erscheinen: *Alterthum, Ursprung und Bedeutung aller Ceremonien der Catholischen Kirchen*. In seiner Dialogform ebenfalls eine Kontroversschrift, sollte es den zur Kirche Übergetretenen ihre Gebräuche erklären u. ihnen gleichzeitig die kirchl. Gesamtentwicklung aufzeigen. Mit vielen Zitaten aus dem Lat. beschwert, auch mit methodischen Mängeln behaftet, hat es doch in einer großen Zahl von Auflagen und Ausgaben bis heute fortgewirkt. Unter seinem ursprünglichen Titel wurde das Buch bis 1784 in Straßburg u. Augsburg ausgegeben, unter dem Titel *Die wahre Schönheit der Religion* bis 1818 in Mainz u. Köln, als *Kurze Erklärung der Kirchenzeremonien* 1836 wieder in Straßburg, in der Umarbeitung von Heinrich Himioben an einer Reihe von Orten seit 1841 unter dem Titel *Die Schönheit der kath. Kirche*. In seiner ursprünglichen Fassung interessiert es auch, weil es den „Niederschlag von religiös-kulturellen Bräuchen und Gewohnheiten aus den ersten Jahrzehnten des 18. Jh.“, insbesondere im Elsaß, bietet. Man wird freilich B. dahin ergänzen dürfen, daß uns die meisten dieser Bräuche auch anderweitig bezeugt sind. Z. B. Ausführungen über die St. Agatha-Zettel, deren häufig mehrere an die Häuser gehockt wurden, um sie gegen Feuer zu schützen. Eine merkwürdige Sitte der Chorknaben am Palmsonntag, ihre weißen Chorröcke eilig auszuziehen und auf die Erde zu legen unter dem Gesang *Hic est, qui venturus est*. Mancherorts in der Bittwoche noch die Gewohnheit, um den Bann zu reiten. Aus dem konfessionellen Kampf seiner

Entstehungszeit geboren, hat sich das Buch Rippels in seiner leidenschaftslosen Art noch erfolgreicher in Deutschland als im Elsaß durchgesetzt, obwohl es nach einem Urteil des aufgeklärten Benediktiners Ildephons Schwarz von der Abtei Banz von 1804 „sich überall sehr abergläubisch“ zeigt u. „keine geläuterte Erkenntnis“ „äußert“. B. wird darin recht haben, daß es „den römisch-kirchlichen Geist, wie er sich im Kampf mit dem Protestantismus auf elsäss. Boden herausentwickelt hat“, widerspiegelt. [445]

H. Hatzfeld, *Frizzoni und die thematische Entwicklung des rätoromanischen Kirchenlieds* (Archiv. Roman. 17 [1933] 289—302). Der Aufsatz beschäftigt sich in erster Linie mit dem hervorragenden engadinischen (evangel.) Kirchenliederdichter J. B. Frizzoni (18. Jh.) und will zeigen, „wie pietistische Mystik in ihm lebendig ist, wie echte Religiosität in ihm noch gestaltet, wie er als Romane die mangelnde Zurückhaltung der deutschen pietistischen Liederdichter durch eine gewisse 'mesure' überwindet, die er in der ernsten und sachlichen engadinischen Liedstiltradition vorfindet, während seine weichen mystischen Töne im Oberland d. h. in dem surselvischen Rätoromanisch vorgebildet sind“. Über die Grenzen dieses Themas hinaus aber bringt die Arbeit auch eine Reihe von Erkenntnissen, die für die Gesamtentwicklung der Frömmigkeit des 18. Jh., also auch in ihren Beziehungen zum Liturg., wertvoll sind; so z. B. S. 290: „Die Aufklärung hat in Deutschland sogar die katholische Frömmigkeit und mit ihr das alte traditionelle katholische Kirchenlied unterhöhlt“. Interessant ist auch der Nachweis, „wie treffend rätoromanische Sprache von jeher die fromme Substanz lateinischer Hymnen wie deutscher Lieder zu adaptieren verstand“. S. 292 wird dies an einigen „zentralen religiösen Themen“ aufgezeigt. Die „mystische Gebethshaltung“ Fr.s ist besonders gut herausgearbeitet; „von hier aus begreifen wir (S. 297) die mystizisierenden Themen, d. h. Themen der *abgesunkenen Mystik*“, — eine ausgezeichnete Prägung für diese Frömmigkeit!

A. M. [446]

E. Charl. Zeim, *Die rheinische Literatur der Aufklärung [Köln und Bonn]* (Deutsche Arbeiten der Universität Köln. Jena 1932). Das Gesangbuch des Satirikers Heinrich Lindenborn von 1741, in dem besonders die Bußpsalmen „bey jedem Criterium des erhabensten Kirchengesanges Probe halten“. Der Text zur deutschen Messe von Edler von Kohlbrenner (1777), aus ihm ein Auszug die 1794 gedruckten *Gesänge u. Gebethe während der heiligen Messe in der kurfürstlichen Hofkapelle zu Bonn*. In der Zeit der Aufklärung u. der von Osten an den Rhein vordringenden deutschen Klassik inhaltlich u. sprachlich eine Ausnahme u. wohl ein selbständiger Gedanke das Aufgreifen des Motivs einer warmen Marienverehrung durch den Schüler des Bonner Jesuitengymnasiums Bertram Maria Altstätten (1790). Einerseits Abhängigkeit von Klopstock, anderseits Anschließen an das *Ave maris stella*, das Magnificat, die Laoretanische Litanei. Zurückhaltende Aufnahme, da Altstätten zwischen den Parteien stand. Franz Ferdinand Wallrafs *Chrysostomus* (1786) eine Übertragung des Klopstockstils auf das Gebiet der Heiligenverehrung. Statt der „Dogmen der christlichen Heilslehre“, der „Auseinandersetzungen über den Wert von Buße u. Gnade für die künftige Seligkeit“, der „Sicherung der Offenbarungsreligion“ Betonung des Diesseits, „Kultus u. Wunderglaube werden möglichst ausgeschaltet, wenn sie zu Konflikten mit dem comon [!] sense führen. Der Hauptgottesdienst besteht in tätiger Übung treuer Pflichten, u. jeder zum Schöpfer gerichtete gute Gedanke ist das beste Gebet.“ Relig. Lieder u. Hymnen gemeinsam über die Grenzen der Bekenntnisse hinweg. [447]

W. Maurer, *Aufklärung, Idealismus und Restauration. Studien zur Kirchen- und Geistesgeschichte in besonderer Beziehung auf Kurhessen 1780—1850. I. Der Ausgang der Aufklärung. II. Idealismus und Restauration* (Studien z. Gesch. d. neueren Protestantismus hg. v. Hoffmann-Zscharnack H. 13/4 [Gießen 1930]). Daß die Zeit der Aufklärung für die Geschichte der liturgischen Bestrebungen von



besonderer Bedeutung war, haben mehrere Veröffentlichungen der letzten Jahre gezeigt. Sie haben auch nicht unwesentlich dazu beigetragen, daß das Charakterbild jener Zeit heute — auch vom katholischen Standpunkt aus — etwas positiver erscheint als früher, weil man gerade aus der Stellung zur Liturgie auf gewisse religiöse Grundforderungen der „Aufklärer“ schließen kann. Jede gründliche Erforschung der Geistesgeschichte jener Tage ist aber umgekehrt sehr wichtig auch zum Verständnis der Liturgiegeschichte; das lehrt uns auch das vorliegende Werk, dessen Titel uns schon die geistesgeschichtliche Spanne und Spannung seines Inhalts andeutet, auch wenn es uns wundert, daß dabei der Begriff der „Romantik“, der in der Darstellung selbst eine wichtige Rolle spielt, gar nicht erscheint. Es hängt dies aber mit einer eigenen Verbindung zusammen, die der Vf. zwischen Idealismus und Romantik herstellt, über die wir aber hier nicht diskutieren können. Wir können auch nicht den ganzen Inhalt des äußerst lehrreichen und lebendig geschriebenen Werkes hier skizzieren, sondern nur — der 1. Band bietet hier reicheres Material — jene Punkte herausheben, die zur Liturgiegeschichte bzw. ihren nächsten Unterlagen und Ausläufern Beziehungen haben. Interessant ist z. B. die Auffassung der Marburger Orthodoxie von den *mysteria* innerhalb der rational faßbaren Welt (I 5): *mysteria historica*, *m. philosophica*, *m. dogmatica*. Man sieht, wie verationalisiert der Begriff des Mysteriums selbst hier ist. I 20: K. W. Robert fordert die Schaffung einer neuen Liturgie und begründet sie aus den Rechten des Landesherrn; Schrift: *Über das Recht evangelischer Landesherrn, die Liturgie abzuändern* (1789). I 26: Mit der Ansicht, daß Kant eine Überwindung der Aufklärung bedeutet, stimmen wir nicht überein; hat er wirklich die rationale Theologie zerstört? (I 29). Und ist es nicht ein Widerspruch zu der hier behaupteten Überwindung, wenn S. 42 gesagt wird, daß mit Kant und der französischen Revolution „ein neuer Abschnitt“ für sie (d. h. „die Theologie der Aufklärung“) beginne? Von besonderem Charakter ist die I 32 f. besprochene mystische (nicht Mysterien-) Frömmigkeit eines Dietrich Tiedemann. — I 53: Einflüsse der Aufklärung in der *Liturgie* des (reformierten) Marburger Pfarrers J. Ph. Breitenstein, der überhaupt manche Zusammenhänge zwischen Aufklärungsstimmungen und pietistischen Neigungen zeigt: *Zur Arbeit, nicht zum Müßiggang, / Rufst du uns, weiser Gott. / Laß sie uns üben lebenslang, / Denn dies ist dein Gebot!* I 60: Geringe Wertung der Symbole bei Jung-Stilling. — Von besonderem Werte für uns ist Kap. 3 (S. 64 ff.): *Frömmigkeit und kirchliches Leben in Hessen-Kassel zur Zeit der ausgehenden Aufklärung*, gerade auch wegen der Parallelen zum kath. Leben jener Zeit. I 68 wird z. B. das starke Hervortreten des Moralischen in der Aufklärungsfrömmigkeit dargelegt; S. 72 wird als weiterer Zug die bibl. Frömmigkeit der Aufklärungszeit bewiesen. „Mag auch die Sprache, in der sie sich gibt, abstrakt geworden sein u. die Fülle und Wucht biblischer Redeweise verloren haben, mag auch manches wertvolle Stück reformatorisches Gedankengutes verloren gegangen oder entstellt worden sein: Das, was hinter den Hüllen steckt, ist eine biblisch orientierte Frömmigkeit.“ Das Moralische ist auch im Katholizismus der Aufklärung deutlich sichtbar; es wäre noch zu untersuchen, wie weit sich der Parallelismus auch im Biblischen erstreckt! — I 74 f. wird gehandelt über den Versuch einer Liturgiereform in Hessen-Kassel (Appelius, Rommel, C. W. Robert u. a.); Grundsatz Roberts: „Eine Agende darf nicht falsche Begriffe über die Religion verbreiten noch durch mechanische Wiederholungen die Sinnlichkeit beschäftigen.“ Die Gebete müssen so sein, daß sie „in einer schicklichen, demüthigen, jedoch unaffectirten Stellung langsam mit einem bald sanften, schmelzenden, bald sich erhebenden, feyerlichen Ton aus der Seele heraus gesprochen“ werden können. Wichtig ist aber M.s Feststellung: „So sehr diese Vorschläge mit ihren sentimental und individualistischen Zügen den Zeitgeschmack trafen: Die Macht der im positiven Recht verankerten alten liturgischen Ordnungen erwies



sich als stärker'. — I 75 f. die auch zum Vergleich mit der kath. Aufklärung lebhaft anreizende Gesangbuchfrage. Eigentümlich ist hier die Erhaltung der pietistischen Gesangbücher auch in der Aufklärungszeit; daraus ergab sich der Widerstand der Gemeinden gegen die Einführung neuer Gesangbücher, bes. im lutherischen Oberhessen. S. 80 ein Urteil — wiederum auf das Katholische übertragbar — über das *Neue Gesangbuch für die Evangelisch-Lutherischen Gemeinden in den Hochfürstlich Hessen-Casselischen Landen*: „Man hat alles kraftvoll Anschauliche als derb und anstößig empfunden und ausgeschieden. Und trotzdem man sich dabei auf den gepflegten Geschmack der Zeit berief, brachte man selbst Geschmacklosigkeiten hinein. Freilich ist auch „manches Unpassende verschwunden“. In Schmalkalden berief sich die Opposition, die z. T. ganz komische Szenen herbeiführte, darauf, das Gesangbuch sei ein symbolisches Buch und als solches nicht veränderlich! Schließlich fand sich hier ein Ausweg, indem die alten Kernlieder aus der Zeit der Orthodoxie und des Pietismus beibehalten, aber auch die „Köhlerlieder“ des Sebastian Wiß eingelegt wurden, der „in einer Verbindung von Naturenthusiasmus und pietistischem Jesusumgang das herrliche Leben des Köhlers in der Einsamkeit des Waldes schildert“. — Das *Kranken Gebetbuch* des Marburger Pfarrers W. Usener (1777—1837) (nach dem Vorbild J. M. Sailers!) ist „ein erfreulicher Beweis der in der Aufklärung vorhandenen religiösen Tiefe und Innerlichkeit“ (I 85). — I 94 ff. über die „Vereinfachungstendenz“ (vgl. Jb. 9 S. 97 ff.) bei den gottesdienstlichen Handlungen. Der Kampf der Aufklärung gegen den (pietistischen) Barock wird überall sichtbar; die Einschränkung der kirchlichen Feiertage (S. 95) treffen wir ebenso in der katholischen Kirche; trotz mancher Lichtseite bedeutet dies alles doch auch eine Auflockerung der kirchlichen Sitten durch den Staat (bes. betr. Sonntagsheiligung [S. 96]). — Auch aus Kap. 4: „Unterströmungen“ (I 100 ff.) können wir einiges herausheben, so S. 112 das Verhältnis des (Rosenkreuzers) Jung-Stilling zu den antiken Mysterien, die er naturphilosophisch ausdeutet; oder die „Erweckungen“ S. 122 ff., bes. im unteren Werratal und um den Meißner, S. 133 der Einfluß der Herrenhuter Diasporapfleger (mit ihren „individualistischen Neigungen“!). Von grundsätzlicher Bedeutung ist S. 147 Anm. 163: „Es kann nicht scharf genug zwischen westeuropäischer und deutscher Aufklärung geschieden werden. Eine radikale Aufklärungsbewegung größeren Ausmaßes ist in Deutschland nie bodenständig gewesen . . . Damit soll nicht gesagt sein, daß nicht auch in der deutschen Aufklärung radikale Tendenzen' wenn auch umgebogen und dadurch zunächst ihrer Wirkung beraubt, vorhanden wären.“ — Der bedeutend umfangreichere 2. Bd. bringt eine Fülle von Beobachtungen über einzelne Erscheinungen und Persönlichkeiten, vor allem Theologen und Philosophen; ein Zeichen des wachsenden Individualismus, der im Zeitalter des Idealismus immer mehr zur Herrschaft kam. Die Liturgie und ihr Wesen treten daher immer stärker in den Hintergrund, auch in Kapiteln, die sich mit der Frömmigkeit im allgemeinen beschäftigen, so z. B. II 1027: *Der Übergang der idealistischen Frömmigkeit zum Naturalismus* oder in dem großen Abschnitt: *Religiöse Motive in Romantik, Historischer Schule und Restauration* (II 114—196), in dem z. T. prächtige Gedanken über Herder, Schelling, Savigny, die Grimm, Fr. Schlegel, Ad. Müller, A. v. Armin, K. L. v. Haller und K. Vollgraß ausgesprochen sind. Kap. 4 (S. 196—288) behandelt dann: *Die Restauration in der kurhessischen Kirche*, bei der Männer wie E. Sartorius, Aug. u. Wilh. Vilmar u. a. eine bedeutende Rolle spielen. Sehr charakteristisch ist der Abschnitt IV (S. 272 ff.): *Der Neupietismus in Kurhessen*, in diesem bes. S. 278 die Bemerkung über die „Verkirklichung des Pietismus“. Gibt es da nicht auch eine katholische Parallelerscheinung? Auch die Andeutungen über die starken rechtlichen Bindungen durch die Confessio Augustana, wie sie in der Restauration verlangt wurde (S. 250), rufen nach solchem Vergleich. Eminent wichtig aber sind (S. 235) einige Stellen aus der Auseinandersetzung Vilmars

mit Schleiermacher. V. wendet sich zunächst gegen den übersteigerten Individualismus bei Sch.; doch ist dieser Antiindividualismus nur ein scheinbarer, fußt jedenfalls nicht auf religiöser Objektivität, wenn er sagt: „Wir haben freilich keinen anderen Trost, als daß das Leben, das früher national war, in uns persönlich ist . . .“ und wenn von ihm, nach M., der christl. Übermensch als Träger einer neuen Zeit gepredigt wird. A. M. [448]

U. Leupold, *Die liturgischen Gesänge der evangelischen Kirche im Zeitalter der Aufklärung und Romantik* (Kassel 1933). Wenn die vorliegende Schrift auch zur größeren Hälfte dem kirchenmusikal. Gebiet angehört, so enthält sie doch auch soviel in bezug auf die Liturgie selbst soviel allgemein Wichtiges u. Förderliches, daß sie billig eine kulturhistor. Würdigung verdiente. Schon der Umstand, daß sie mit dem liturg. Gesang im römisch-kath. Gottesdienst beginnt, bekundet die geschichtl. Grundlage des Ganzen. Im 1. Teil: *Auflösung der überlieferten musikalischen Form des Gottesdienstes* trägt bes. das 2. Kap.: „Durch den Wandel der Anschauung vom Gottesdienste“ einen kulturhistorisch orientierten Charakter; so heißt es S. 25 (von der Aufklärungszeit): „Auch im Gottesdienst geht es letzten Endes nicht mehr darum, das Wort von der Offenbarung zu verkünden oder diese oder jene Lehre über Gott u. sein Reich zu verteidigen. Den Kultus konstituiert nicht die einmalige geschichtliche Heilstat Gottes, sondern er ist ein frei von dem Menschen eingesetztes Institut, um den ihm angeborenen Trieb zum Guten u. Wahren zu erhalten, zu lenken, zu entwickeln.“ „Diese Bewegung (= Aufklärung) sieht als ihre eigene Aufgabe die Fortsetzung des reformatorischen Kampfes gegen Vergötzung der liturgisch-sakralen Form u. kultische Werkgerechtigkeit an.“ Die nun folgenden Seiten bieten schönsten Material für die von uns schon Jb. 9 S. 67 ff. behandelten Fragen. — Der 2. Teil schildert den Neuaufbau der musikal. Form des Gottesdienstes nach dem lit.-musikal. Formideal der Aufklärung u. der Romantik. Der 3. Teil (S. 90 ff.) behandelt die Wiederherstellung der historischen musikalischen Form des Gottesdienstes, bei der bes. die Agende J. Fr. W. Naues eine entscheidende Rolle spielt; sie ist ausschließlich dem Altargesang gewidmet. S. 118 wird auch von den „liturg. Ideen“ König Friedrich Wilhelms III. v. Preußen gesprochen, dessen Wunsch die wichtigsten Reformen dahin bestimmte, daß an Stelle der „rationalistischen“ Willkür eine militärisch-straffe Einförmigkeit zu treten hatte. Die kirchenmusikal. Reformen begannen bei der Militärmusik (S. 120 f.). Immer handelt es sich um Versuche (S. 156), „liturgische Theorie u. Praxis, neuzeitliche Ideen u. kirchliche Überlieferung miteinander in Einklang zu bringen“. Im Wechsel dieser Versuche besteht der kulturhistor. Reiz u. Wert dieser Arbeit. A. M. [449]

A. Anwander, *Die allgemeine Religionsgeschichte im katholischen Deutschland während der Aufklärung und Romantik* (Salzburger Abhandlg. u. Texte aus Wissensch. u. Kunst Bd. IV. Salzburg 1932). Die Liturgiegesch. berührt sich an vielen Punkten mit der Religionsgesch. und Religionsphilosophie. Es ist daher dringend geboten, daß wir das vorlieg. Buch in unserm Bericht anzeigen. Selbst wenn an vielen Stellen nicht schon rein äußerlich die Beziehungen zwischen den genannten Sphären zutage träten, schüfe doch ihrem ganzen Wesen nach die Religionsgesch. und ihre geschichtl. Stellung innerhalb der kulturgeschichtl. Komplexe von Aufklärung u. Romantik einen wichtigen Untergrund für die Frage, wie zu jener Zeit die Geister sich zur Erforschung u. zum Wesen der Liturgie stellten. Das Buch zerfällt in 2 Hauptteile: einen analytischen und einen synthetischen. Während der 1. eine reiche Fülle von Autoren bringt, die sich mit Religionsgesch. befaßten (geordnet nach Jesuiten, Benediktiner u. Zisterzienser, übrige Prälatenorden u. Mendikanten, Weltpriester, Laien), beschäftigt sich der 2. mit einer Systematisierung der Gedankenwelt, die sich innerhalb jener Forschungen feststellen läßt, spricht also über Begriffe, Ausgangspunkte, Quellen, dann über das Verhältnis von natürlicher zu übernatürlicher Religion, über verschiedene Religionstheorien und endlich über

einzelne Religionen u. relig. Phänomene. Zu den letzteren gehören z. B. die Mysterien, über die (S. 119) „am meisten geschrieben“ wurde. Man las über sie bei antiken und altchristl. Schriftstellern außerordentlich vieles, u. die Franzosen Lafitan und Frèret hatten vorgearbeitet; ersterer hatte z. B. schon die Parallele zu den Initiationsfeiern der Indianer gezogen. Freilich bewegte sich das Urteil über die Mysterien „auf einer umfangreichen Skala“ von der Verehrung „als Lichtfunken der Uroffenbarung“ bis zur Verwerfung als eines widerlichen „Mystizismus“, von der historisch-philosophischen Erfassung durch F. Creuzer bis zur Zerpflückung durch Lobecks *Aglaophamus*. Der Innsbrucker Jesuit Carl Michaeler (S. 22) schreibt eine *historisch-kritische Abhandlung über die phönizischen Mysterien* (Wien 1796); er hat, nach A., „auf einem großen Umweg die hellenistische Mysterienfrömmigkeit erwiesen“. Ein anderer Jesuit, Adrian Daude (S. 23), schreibt in seinen *Historia universalis et pragmatica Romani imperii* (Würzburg 1748/54) auch *De pompa funebri, rogo, urna ac sumtuosis mausoleis Romanorum. Quo ritu celebrata sit Romanorum Caesarum apotheosis? De diis et sacerdotiis veterum Romanorum*. Der Benediktiner Lukas Meyer von St. Blasien schreibt einen Aufsatz: *Geschichtliche Beleuchtung des alemann. Volksglaubens* (1819). Sehr viel mit den Mysterien beschäftigt hat sich auch der Laie J. M. Vierthaler in seiner *Philosophischen* (= pragmatischen) *Geschichte der Menschen und Völker* (Salzb. 1787/94). Die beiden wichtigen Pole Animismus und Magismus treten bei ihm „ungeklärt miteinander verbunden“ auf. Ihm sind die Mysterien überall, bei den Griechen wie bei den Wilden, Gaukelei und Zauberei (S. 77), und er findet sich hier in Übereinstimmung mit Meiners (*Über die alten u. neuen Mysterien*, Berlin 1782). — Wir wollen ausdrücklich auf die Wichtigkeit des A.schen Buches nochmals hinweisen; es ist eine große Fundgrube des schönsten Materials u. bewahrt uns vor Überheblichkeit gegenüber der Arbeit der Vergangenheit. Vielleicht haben wir nur eine geschärfte Methode; viele von damals sahen jedenfalls schon die Probleme u. ihre Tiefe.

A. M. [450]

*Korrespondenz des Fürstabtes Martin II. Gerbert von St. Blasien*, bearb. v. G. Pfeilschifter. Bd. 1: 1752—1773 (Karlsruhe 1931). Bekanntlich ist der bedeutende u. vielseitige Ordensmann, dem die mit dem vorlieg. Band eröffnete gewichtige Ausgabe gilt, vor allem auch Liturgieforscher u. liturgisch interessiert gewesen. Von vorneherein war anzunehmen, daß diese seine Eigenschaft u. Neigung in seinem Briefwechsel widerscheinen würde, u. daß wir aus ihm auch für die liturg. Haltung seines Zeitalters würden lernen können. In diesem 1. Band des Briefwechsels finden wir mit an der Spitze eine kritisch berichtigte Gerbert-Bibliographie. Die Brieffolge selbst gibt einen Einblick in das Werden der theolog. Schriften Gerberts bis 1776, derjenigen über die Sakramente, und namentlich der beiden Abhandlungen *De cantu et musica sacra* (1774) und *Vetus liturgia alemannica* (1776), von denen die letztere eine bei den kath. Nationen Europas schwer empfundene Lücke ausfüllen sollte (S. 55 Anm. 2). Gerbert benutzt für seine liturgiegeschichtl. Forschungen zahlreiche Bibliotheken, in erster Linie die Klosterbibliotheken um den Bodensee herum, erbittet die Übersendung von Hss. u. bibliograph. Auskünfte z. B. über Goars *Euchologion sive Rituale Graecorum* (1647), erteilt selbst Auskünfte liturgiegeschichtl. Art, tauscht seine Werke z. B. mit italien. Autoren aus. 1773 senden der Züricher Chorherr Breitinger u. der Straßburger Professor Christoph Wilhelm von Koch Literaturangaben für Gerberts Arbeiten. Notizen über das sog. *Missale Fridolini* in Säckingen. Beschreibung des Sakraments von Solothurn durch seinen Herausgeber Zurlauben, der es auch in der *Dissertatio de Sacramentario seu Missali in scriniis regalis capituli S. Ursi Solodori asservato, quod saeculo VIII. fuit exaratum, gallice scripta a Beato Fideli Zurlauben . . . , nuncque latine reddita* 1765 behandelte (S. 392 f. Vgl. S. 576). Dom Maugérard in Metz schenkt Gerbert 1770 „un psalterium simul et antiphonarium et lectionarium



in fol. en manuscrit du 12<sup>e</sup> siècle. Ce livre contient le chant de l'église de Treves, et les legendes des saints de ce diocèse" (S. 407). Nachdem Gerbert sich schon im Frühjahr 1766 mit der Brevierfrage befaßt u. Dom Benoit Didelot 1771 Exemplare des damals von den Patres der Congregatio SS. Vitoni et Hydulphi von Saint-Vannes herausgegebenen Breviers übersandt hat, wird dies Brevier in St. Blasien 1777 an Stelle des Einsiedler Breviers eingeführt (bes. S. 471). Des Mainzer Würdtwein *Commentatio historico-liturgica de stationibus ecclesiae Moguntinae* (erschienen erst 1782). Die Verminderung der Feiertage im Anschluß an Gerberts einschlägiges Buch von 1765. 1766 hat Gott den „sodalibus sanblasianis“ „prontam adeo... voluntatem“ inspiriert, „ut triduum hoc [von Quinquagesima an während der Fastnachts-tage] cum expositione SS. Sacramenti pie in domino transigerent“ (S. 173). Am 18. XII. 1771 schreibt Gerbert: „Unum est, quod anni abiturientis memoriam semper mihi ut spero jucundam reddet, quod in monasterium beroviense monialium [im Benediktinerinnenkloster Berau] adorationem perpetuam sanctissimi Eucharistiae sacramenti facili negotio induxerim applaudente Eminentissimo nostro, curia Romana de tollendo breviario latino adhuc haesitante, quod secundo mihi in votis est: dum jam sub prelo sudat 'Officium de venerabili sacramento' totum ex scriptura sacra compositum, adjecta paraphrasi vernacula ad latus“ (S. 475). Als Fürstbischof von Rodt von Konstanz 1772 im Auftrag der Congregatio Episcoporum et Regularium die Nonnen über den Wunsch Gerberts befragt, erklären sie sich bereit, ihn zu erfüllen. Auf die Zeit nach 1777 dürften sich folgende Bemerkungen eines Zeitgenossen Gerberts beziehen: „Auch in Berau wurde das Einsiedler Brevier abgeschafft. Gerbert gab den Nonnen ein eigenes Brevier, das in zwei Kolonnen den latein. Text und die deutsche Übersetzung hatte, da er meinte, die Klosterfrauen, welche nicht Latein verstünden, sollten besser in ihrer Muttersprache Gott loben. Aber er konnte die Klosterfrauen nicht dazu bewegen, das Brevier deutsch zu beten. Lediglich außerhalb des Chores fanden sie sich bereit, die deutsche Übersetzung zu gebrauchen“ (S. 515 f.). Das 'Officium' von 1771, schreibt Gerbert 1772 an Abt Anselm von Salem, sei in Berau eingeführt worden „ohne den mindesten Anstand u. Difficultät, so daß die Klosterfrauen lieber alles ließen, als die göttliche Andacht bei uns mitten unter denen Ketzern“. Er getraue sich, der Kaiserin „um so eher ein Exemplar zu praesentieren, da allerhöchst dieselbe H. Praesidenten Baron von Ulm Comission [!] gegeben, diese ewige Anbetung wo es thunlich mit Zuthun der Ordinarien einzuführen“ (S. 533). Am 22. III. 1773 wünscht Gerbert in einem Schreiben an Weihbischof von Vernin in Straßburg Einführung eines entsprechenden 'Officium' auch in den Klöstern Frankreichs, „siquidem lingua latina penitus extricari nequeat“ (S. 581). 1773 erkundigt sich Würdtwein nach dem Urteil über die „dem lateinischen officio substituierten Tagzeiten 'de Sanctissimo'“ in Rom u. Wien (S. 590). — Der Wert des Bandes liegt auch unter unserem Gesichtspunkt zu einem großen Teil in seinem umfassenden kritischen Apparat, der viel Material zur liturg. Hss.-kunde u. Literärgeschichte bietet. [451]

Stanisl. Strüber OSEA (†), *P. Jordan Simon aus dem Orden der Augustiner-Eremiten. Ein Lebensbild aus der Aufklärungszeit* (Würzburg 1930). Das von S. Merkle zu Lebzeiten von P. Strüber beeinflusste und nach seinem raschen Hinscheiden mit Hilfe anderer abgeschlossene Buch gilt einem selbständig denkenden Theologen u. Prediger, einem temperamentvollen Gegner des entarteten Scholastizismus, einem verdienten Bekämpfer des Hexenwahns, einem bedeutenden, vielseitigen Ordensmann mit Beziehungen zu den ersten Kreisen im Zeitalter der Aufklärung. Im „Vorbericht“ zu S.s aus dem Italien, ohne Verfasserangabe übersetztem 2bänd. Werk *Das Priestertum und das Opfer Jesu Christi* (1772) wird beklagt, „daß wir von dem Geiste des ersten Christentums sehr weit abgewichen sind. Nur mit Mühe hört man in unseren Tagen 'auf den Raub' eine hl. Messe, weil es so befohlen oder so Mode ist“. Bei der Messe solle „man weniger aus irgendeinem



Buche beten, als die heilige Handlung von Schritt zu Schritt verfolgen, immer die Gebete der Kirche mitsprechen, mit dem Priester das hl. Opfer selbst verrichten und die Frucht desselben einsammeln“. In geistl. Exerzitien 10 Punkte zur Betrachtung für Priester, „damit sie stets wohl vorbereitet zum Altare gehen“. „Denn wenn man einem wenig tugendhaften Laien nicht erlauben würde täglich zu kommunizieren, um wie viel weniger dürfte ein unvollkommener Priester sich unterstehen täglich das hl. Opfer zu feiern.“ Die 3 Teile des 1. Bandes des Werkes handeln von Christus als dem Priester nach der Ordnung des Melchisedech im A. B., vom Opfer Jesu Christi auf Kalvaria, vom ewigen Opfer des Herrn im Himmel. Bd. 2 bringt hauptsächlich eine Auslegung der Meßgebete. S. beschränkte sich persönlich um dieselbe Zeit als Schloßgeistlicher auf Rotenhaus in Böhmen das ganze Jahr hindurch auf Darbringung einer Stillmesse; „zur religiösen Belehrung des zahlreichen Personals und der Beamten durch Predigt und Katechese war nichts geschehen“. Der Hirtenbrief des Prager Erzb. von Przychowsky von 1775 mit der Aufforderung an die Geistlichkeit, „das Volk in der Anwendung der Gnadenmittel der Kirche zu unterrichten“, paßt in den Gedankenkreis und sogar zur Ausdrucksweise Ss. Er gipfelt in dem Wunsch, wider das Treiben gewisser Exorzisten möge der heiligste Name Jesu mit aller Andacht verehrt werden. Pflege des Kirchengesangs im Augustinerorden: Im 17. Jh. Bestellung von *Hymnalia* und *Antiphonalia* aus Belgien für deutsche Kapitel, später Drucklegung eines eigenen *Cantuale Augustiniano-Romanum*. Bei den Augustinern in Münsterstadt, wo Simon Schüler war, Marienverehrung mittels der heute noch bestehenden Erzbruderschaft Maria vom Trost. [452]

G. Pfeilschifter, *Des Exorzisten Gassner Tätigkeit in der Konstanzer Diözese im Jahre 1774* (Histor. Jahrb. 52 [1932] 401—441). Fürstb. von Konstanz Kard. v. Rodt hielt G. am 7. VIII. 1774 vor, daß er bei seinen Heilungen „in vielen fürgeschriebenen Formeln S. Congregationis Rituum abgewichen, auf eine eigenwillige Praxis sich eigensinnig berufen, vieles deutsch u. unverständlich dahergesagt werde, die Hilfe Suchenden beiderlei Geschlechts wider die Fürschrift der Rituum angerührt, herangezogen u. verschüttelt werden . . .“. Der Kard. schrieb im gleichen Sinne an mehrere fremde Persönlichkeiten. Rom gab — nicht vor Mai 1776 — Anweisung u. a. zu genauer Beobachtung der Vorschriften des röm. Rituals. Nach G. — anfangs 1776 — ist infolge seiner Heilungen „die Andacht zum Namen Jesu wiederum aufgeweckt“, was Abt Anselm von Salem kurz darauf bestätigte. Martin Gerberts anonyme *Daemonurgia theologicæ expensa* identisch mit *Disquisitio VII* des 2. Bandes seiner *Vetus liturgia alemannica*, beide vom J. 1776. [453]

W. Schlachter, *Ein Besuch des Würzburger Fürstbischofs Franz Ludwig von Erthal [sic] im Kapitel Mosbach 1784* (Freiburger Diözesanarchiv N. F. 34 [1933] 208—218). Der Besuch war eine Ausnahme, indem sonst „zu Visitationen, Altarkonsekrationen u. Firmungen im Pfälzer Gebiet meistens die Weihbischöfe entsandt“ wurden. Ausführlicher Bericht des Mosbacher Pfarrers u. Dekans Joh. Michael Decker von 1785. [454]

F. Zoepfl, Dr. Benedikt Peuger (Poiger). *Ein Beitrag zur Geschichte der kirchl. Aufklärung* (Münchener Studien zur histor. Theologie 11. München 1933). Die Studie hat für die Zeit der Spätaufklärung im kath. Deutschland eine gewisse Bedeutung, vermag allerdings die Entwicklung des Helden von ihr zur kirchl. Restauration hin nicht recht aufzuklären. Vgl. meine Bespr. Theol. Rev. 1934 Sp. 196 f. Peuger gehörte zur reformerischen, dennoch dogmentreuen Spielart der Aufklärungsrichtung. Das von ihm redigierte *Anekdotenbuch für kath. Priester* (4 Bdchen, 1787/89) übte u. a. „Kritik an religiösen Bräuchen u. Mißbräuchen“ wie Rosenkranzgebet, Bruderschaften, Reliquien- u. Heiligenverehrung, Meßstipendien, Meßbündnissen, Stiftungen an Kirchen, Ablässen, Bildern, machte Verbesserungsvorschläge auf liturg. Gebiet. Einem oberbayerischen Pfarrer wurde unterstellt,

er werbe für sein Herz Jesu-Meßbündnis nur der Stipendien wegen. „Viele Einzelheiten über zeitgenössisches Brauchtum aller Art“ u. über Verirrungen der Seelsorge. Peugers *Kurze Abhandlungen über wichtige Religionsgegenstände für das gemeine Christenvolk* (2 Bdchen, 1788/89) waren, soweit aus dem nur noch nachweisbaren 1. Bändchen zu schließen ist, „fast durchweg auf Gegenwartsfragen eingestellt“, verteidigten „die obrigkeitlich durchgeführten Neuerungen auf kirchlichem Gebiet, priesen Aufklärung u. Schulbildung als Wegbereiterinnen echter Religiosität, kämpften gegen die Bevorzugung 'der äußeren Religionshandlungen' u. der Nebensächlichkeiten im religiösen Leben“ — können also als typisch gelten für die gehaltvollere Art von relig. Literatur, die zur kirchlich gesinnten Aufklärung rechnet. Dem *Anekdotenbuch* war *Der Priesterfreund* (1791) im positiven Dienst an einer Seelsorge im Geiste der Aufklärung u. in der Kritik an Mißbräuchen ähnlich. Die *Einladung zur Krippe des Herrn* (1814) war „eine Art von Hirtenbrief“ an die Pfarrkinder über die Advents- u. Weihnachtszeit, ein für damals beachtenswerter Versuch einer Weiterbildung der Seelsorge. Was ist „das sonntägliche Rorate“ (S. 26)? Mehr als der „restaurierte“ Peuger von 1814 interessiert uns aber weiter der „Aufklärer“. Dieser wollte nicht „Christus zugunsten der Heiligen aus dem Frömmigkeitsleben der Christenheit verdrängt“ haben, wollte nicht das Einerlei des Rosenkranzes statt der Übung in Glaube, Hoffnung u. Liebe zu Gott, wollte nicht kostspielige Wallfahrten statt Arbeit. Die „von der Kirche angeordneten Zeremonien“ wollte er nicht geringschätzen, aber nach ihrem tieferen Sinn ergründen. „Schon oftmals — Peuger dachte dabei an die Mirakel des römischen Breviers u. an die Kanonisationen — sei es geschehen, daß uns die Römer 'etwas als weiß vorspiegelten, was sie ein andermal als schwarz vorgestellt hatten'.“ Der Bildung einer *Congregatio rituum* aus Welt- u. Ordensgeistlichen für das Bistum Mainz 1788 zur Verbesserung der Kirchenzeremonien u. des Breviers spendete er „begeisterten Beifall“. Die Anrufung der Allerheiligenlitanei gegen die Feinde der Kirche wollte er verändern in *Ut nobis inimicos diligendi gratiam donare digneris*. Gegen „gewisse gottesdienstliche Gebräuche, die auf bloße Geldschneiderei hinauslaufen“. Die Klöster waren für P. „die Horte des Aberglaubens“ — auch durch Blasiusweihe, Agathaweihe, Ignatiusweihe usw. Gegner des „Chorgeplärres“, das „doch gewiß schon viele Tausende umgebracht habe“. Eine durchgreifende liturg. Reform sei nötig. Das Zereimonie solle die Andacht befördern, aber nicht ersticken. „Für die Liturgie aller Zeiten muß“ — eine auch sonst in der Aufklärung viel gehörte Forderung — „die Liturgie der Apostel maßgebend u. vorbildlich sein.“ Ernst u. Anstand sei bei jeder Verrichtung nötig, eine Betonung, die Z. mit dem Klassizismus zusammenbringt. Wesenhaft Kirchliches, kein „frömmelnder Wildwuchs“. Ein Rituale sei zu schaffen, „das sich dem römischen gegenüber die heimischen Eigenarten bewahre“, mittels eines Preisausschreibens, einer Synode wie der in Pistoja 1786, einer lokalen Ritenkongregation wie der in Mainz. P. wollte Gebrauch der Muttersprache beim Gottesdienst, wollte auch Verbesserung der „altertümlichen, schwulstigen“ deutschen Texte der Diözesanritualien. Er verwarf „den langweiligen Choralgesang, die Einzelspendung der Kommunion, den zwecklosen und anstößigen Taufexorzismus“, die „als Hort allen möglichen“ Volksaberglaubens sehr gefährliche *benedictio mulieris post partum*. Im Bayerisch-Tirolischen „Hervorsegnungsaberglaube“. Das kath. Frömmigkeitsleben seiner Zeit angeblich „angefressen“ von Wundersucht, Unkenntnis der Naturgesetze, priesterlicher Habsucht. Scharfe Kritik des Ablasses, des Stipendien- u. Altarprivilegienwesens (Sondermessen!), der Benediktionen, Exorzismen, Sakramentalien, des Gebrauchs des Vaterunsers als Allerweltsformel, Kritik des Ave Maria, des Rosenkranzes (z. B. „der dich in den Himmel aufgenommen hat“ sei theologisch anfechtbar), der Herz Jesu-Verehrung, insofern sie das fleischliche Herz zum Gegenstand habe, der Heiligenverehrung, insofern sie einen zu breiten Raum einnehme, das Absonderliche u. wenig bewiesene

Wunder pflege, des Wallfahrts- u. Bruderschaftswesens. Forderung einer besseren Sonntagsfeier, das Anhören einer Privatmesse sei ungenügend. Kampf gegen „das bunte Beiwerk, das den gottesdienstlichen Feiern u. Festtagen im Laufe von Mittelalter u. Barock angehängt worden war“, weil es vom eigentlichen Ziel des Gottesdienstes ablenke, gegen das Volkstümliche in Prozessionen, Spielen, Umritten, Geburtskrippen, Pfingsttauben usw., den prangenden Kirchenschmuck (die „Stiftereien“). Die Reform müsse in erster Linie Belehrung sein, müsse so vorgehen, „daß der Pöbel die Veränderung kaum merke“. Die Predigt, der „wichtigste Teil des Volksgottesdienstes“; Empfehlung der Einzelseelsorge durch genau überdachte, namentlich auch die religiösen Äußerlichkeiten u. den „Aberglauben“ bekämpfende Hausbesuche. [455]

G. J. Jansen, *Kurfürst-Erzbischof Max Franz von Köln u. die episkopalistischen Bestrebungen seiner Zeit. Nuntiaturstreit u. Emser Kongreß* (Phil. Diss. Bonn 1933). Die wichtige kirchenpolit. Vorgänge aufhellende Arbeit streift liturgiegeschichtl. Gebiet, wo sie davon spricht, daß eine Partei am köln. Hof das Unterbleiben oder nur finanzmäßige Unternehmen von Visitationen trotz der „heilsamsten Kirchengesetze“ durch Bischöfe u. ihre Vikariate tadle u. auf dem Emser Kongreß zur Sprache bringen wolle, ferner wo sie diesem Kongreß durch eines der maßgeblichen Gutachten u. a. den Zweck setzen läßt: „Religion, Kult, Gottesdienst, Disziplin der Geistlichkeit, Mönchswesen etc. nach gesunden Grundsätzen u. gemeinschaftlicher Beratschlagung in Ordnung zu bringen“. In Ems brachte Max Franz außer Mainzer (= Weibisch. Heimes!) Angriffen auf den Zölibat auch solche auf das Abstinenzgebot, u. zw., wie Vf. mit Recht feststellt, sicher nicht hauptsächlich aus „politischer Berechnung“, zu Falle. [456]

E. Hopp, *Die Einführung der allgemeinen Beichte in der Grafschaft Pappenheim* (Zschr. f. bayer. Kirchengesch. 6 [1931] 164—170). Bis gegen Ende des 18. Jh. Privatbeichte am Beichtstuhl unter Hersagen der Beichtformel u. mit Einzelabsolution — es gab gedruckte Absolutionsformeln —, im Äußeren „der römischen Ohrenbeichte“ ähnlich. Beichtpfennig. 1792/93 durch Graf Pappenheim Einführung der allgemeinen Beichte bei fortbestehender Möglichkeit der Privatbeichte. Zunächst ablehnendes Verhalten der Mehrzahl der Gemeinden, allmählicher Umschwung. Das Für u. Wider. „Daß man durch die Privatbeichte mit vielen beschwerlichen Dingen bekannt werde, von denen man lieber nichts wissen wolle, sei kein Grund gegen dieselbe.“ Bei dem „philosophischen Geist unseres Jahrhunderts“ habe man auch schon den Exorzismus bei der Taufe aufgegeben. [457]

*Quellen zur Geschichte des Rheinlandes im Zeitalter der französischen Revolution 1780—1801.* Ges. u. hg. von J. Hansen. Bd. 2: 1792—1793 (Publikationen der Gesellschaft für Rhein. Geschichtsk. 42. Bonn 1933). Vgl. Jb. 11 Nr. 711. Köln mit seinem Überfluß an „Messenschnäppern“ und Religiösen. In Commern u. seinem Umkreis März 1792 in den Klubs der Bauern Spotten über kirchliche Übungen. Minister Duminique für die Wiederherstellung des Jesuitenordens im Interesse der Seelsorge, „da die jungen Geistlichen wegen Leichtigkeit des Charakters und ihres jedermann auffallenden freien Wesens bei dem recht gut katholischen Bürger . . . das Zutrauen verloren“ haben. Einzelzüge zur gemäßigten und radikaleren Spielart der Aufklärung. Die Ausschreitungen gegen die christl. Religion in Frankreich, zum Teil in Form von Blasphemien, im Juli 1793; der Kult der Vernunft im November 1793; überhaupt die Entchristlichungsbestrebungen in ihrer abschreckenden Wirkung auf Gläubige und freier Denkende in den Ländern am Rhein. Berichte über die Wegnahme von Kirchengерäten, Heiligenbildern, Reliquien. „Zu Paris wurden . . . alle sogenannten Ecce Homo-Bilder, Agnus Dei, Hubertsringe, Rosenkränze und alle dergleichen Bilder und Waren konfisziert. Man taufte die Straßen, die den Namen von Heiligen führten, um . . .“ Der Konvent erhielt täglich Kelche, Patenen, Ziborien, erhielt Schärpen, Meßgewänder und Stolen. „Niemand hörte



mehr Messe in Paris.“ Die Kirchen außer der Kathedrale = Tempel der Vernunft geschlossen. Gebethbücher verbrannt. [458]

**A. Poulin**, *Les Pèlerinages du diocèse de Reims à la fin de l'Ancien Régime* (Nouv. Rev. de Champagne et de Brie 10 [1932] 152—185). Vom Erzb. von Reims, Kard. de la Roche-Aymon, 1774 eingeforderte Berichte über die Verhältnisse in seinem Bistum ergeben etwa 100 Wallfahrten. [Nach Revue 19, 112.] [459]

**L. Bour**, *Die kirchlichen Zustände in Rieding und im Saarburgerland während der Revolution (1789—1802)* (Metz [1933]). 1793 fand in Metz u. in Nancy die Fronleichnamsprozession noch statt, in Nancy die Prozession an Mariä Himmelfahrt nur mehr ohne Behörden. Umzüge mit der déesse Raison in Lixheim u. Saarburg. Abschaffung des öffentl. Kultus außerhalb u. innerhalb der Kirchen durch Rundschreiben u. Verordnung des Volksrepräsentanten Faure an die Bürger der Departements de la Meurthe, de la Moselle u. des Vosges vom 16. I. 1794. Am 5. VII. 1795 in Rieding öffentl. Wiedereinweihung von Pfarrkirche u. Kirchhof durch einen fremden Priester „allen Gefahren u. allen Gesetzen zum Trotz“. In der Saarburger Gegend kümmerte man sich nicht sehr viel um die republikan. Feiertage, heiligte vielmehr durch geheime Gottesdienste u. Enthaltung von knechtlicher Arbeit meist weiter den Sonntag. [460]

**J. Vinot-Préfontaine**, *Un curé de Paris sous la Révolution. Sébastien-André Sibire (1742—1823)* (Rev. des Ét. histor. 99 [1932] 127—164). Die Schicksale eines „geschworenen“ Geistlichen: Dennoch Zusammenstoß mit den Gewalten der Revolution wegen Ausübung von Kulthandlungen; in der Folge Abwendung seiner Pariser Pfarrkinder vom konstitutionellen Kult, geistl. Funktionen in einem Privatatorium bis 1803, lange Jahre ohne alle Funktionen, in hohem Alter u. aus Not Zurücknahme des Eides. [Nach Rev. 20, 438 f.] [461]

**D. Dewevre**, *L'exercice du culte à Petite- et Grande-Synthe sous la Révolution* (Union Faulconnier 28 [1931] 205—228). Dokumente über die Kultübung. [Nach Rev. 19, 110.] [462]

**L. Bour**, *Les Prisons de Metz pendant la Révolution (1789—1800)* (Annuaire de la Société d'hist. et d'archéol. de la Lorraine 40 [1931] 1—91). Der kirchl. Kult in den Gefängnissen. Mitteilungen von erheblichem Interesse über die eingekerkerten oder deportierten Geistlichen des Moseldepartements. [Nach Rev. 19, 116.] [463]

**R. Faller**, *Le Canton de Ribeauvillé et la politique religieuse du Directoire* (Revue d'Alsace 79 [1932] 215—228; 335—347). In diesem betont kath. Kanton übten die nichtgeschworenen Priester den Kult aus unter dem Schutz der Bevölkerung u. selbst der Lokalautoritäten, während geschworene Priester auf Hindernisse stießen. [Nach Rev. 20, 156 f.] [464]

**L. Pfleger**, *Der heilige Napoleon. Ein Kuriosum aus dem Napoleonischen Elsaß* (Elsaßland — Lothringer Heimat 11 [1931] 237—240). Der konstitutionelle Bischof Saurine von Straßburg verordnete durch Hirtenbrief vom 1. VIII. 1803, daß der seit 1638 durch eine feierliche Prozession in ganz Frankreich ausgezeichnete Nationalfeiertag, der 15. VIII., in Zukunft zu feiern sei als Dankfest für das Inkrafttreten des Konkordats, für die Geburt des Ersten Konsuls u. für die Ernennung Napoleons zum Konsul auf Lebenszeit durch Senatsbeschluß. Am 19. II. 1806 kaiserliches Dekret: Das Fest des hl. Nap. u. der Wiederherstellung des Kultus in Frankreich sei im ganzen Reich am Tage Mariä Himmelfahrt u. des Konkordatsabschlusses mit Prozession zu begehen. Saurine erhielt durch den Kardinallegaten Caprara die röm. Auskunft, der gewünschte Hl. habe unter Diokletian in Alexandrien den Martertod erlitten. Mit seinem griechischen Namen heiße er Neopolis oder Neopolas, in Italien sei daraus Napoleo, dann Napoleone geworden. „Geschickter Schachzug der päpstlichen Politik“, den Bischöfen das Privileg zu erteilen, am 15. VIII. den päpstl. Segen zu spenden! Vollkommener Ablass für die vereinigten



Feste Mariä Himmelfahrt u. Nap. Im Ordo des Bistums Straßburg 1807 bis 1814 auch der hl. Nap. neben Mariä Himmelfahrt. [465]

E. Soreau, *La Résurrection religieuse après la Terreur* (Revue des Études histor. 100 [1933] 557—574). Gegen die Meinung Aulards wird auf Grund maßgeblicher Archivalien nachgewiesen, daß die relig. Auferstehung in Frankreich nach den Jahren des Terrors unter dem Konvent u. dem Direktorium von sich aus u. unzweifelhaft einsetzt, nicht erst die künstliche Folge des Konkordats ist. [Nach Rev. 20, 523.] [466]

G. Constant, *Le Réveil religieux en France au début du XIX<sup>e</sup> siècle. I. L'apologie du christianisme* (Revue d'hist. ecclés. 29 [1933] 905—950). Im Mittelpunkt dieses 1. Teils der Arbeit steht Chateaubriand. Sein *Génie du christianisme* u. andere Schriften von ihm werden religions- u. geistesgeschichtlich gewürdigt, bes. als Gegenstoß gegen Voltaire u. Rousseau. Poesie, Gefühl u. Charme im Dienste des Christentums. Um die Jahrhundertwende brach auch literarisch die Überzeugung durch, „qu'une religion qui n'avait ni beaux noms à reproduire, ni rites sublimes ou gracieux à offrir, devait être une religion de moines et de vandales“. Chateaubriand bei seiner ersten Kommunion: „La présence réelle dans le Saint-Sacrement m'était aussi sensible que la présence de ma mère à mes côtés; j'aurais pu dans ce moment confesser, la foi au milieu des plus cruels supplices“. Analyse der Ausführungen des *Génie* über die Messe, über ihre Zeremonien u. Gebete, über Fronleichnam: Christus „pourvut à la grossièreté de nos sens qui ne peuvent se passer de l'object matériel; il institua l'eucharistie, où sous les espèces visibles du pain et du vin, il cacha l'offrande invisible de son sang et de nos cœurs“. [467]

J. Brugette, *Le Prêtre français et la Société contemporaine: 1. La Restauration catholique (1815—1871)* (Paris 1933). Zusammenfassung großen Stils. Dom Guéranger „est guidé par la même pensée qu'Ozanam! Mettre l'érudition au service de l'Église. Et il s'en sert pour démontrer que la plupart des liturgies employées en France datent du XVIII<sup>e</sup> siècle, de la décadence gallicane et portent la trace des erreurs jansénistes. Il réclame donc le retour à l'unité. Et ses écrits, malgré les vives polémiques qu'ils soulèvent, lui méritent l'approbation et les éloges de Rome“ (S. 95). Die kirchliche Segnung der Freiheitsbäume 1848, die so etwas Unverletzliches u. Heiliges erhielten im Gegensatz zu den Freiheitsbäumen während der Großen Revolution (S. 127 ff.). Förderung aller Religiösen in den 6 ersten Jahren des Second Empire. Die neue Frömmigkeit von damals machte sich nach dem Wort Guérangers los von den kalten u. abstrakten Formen des 17. u. 18. Jh. Alte u. neue Andachtsformen unter dem Nachhall romantischer Stimmungen u. Strömungen. Der Kult der Heiligen und ihrer Reliquien lebt neu auf, vor allem auch der Kult der hl. Jungfrau u. die Wallfahrt zu ihren Gnadenorten. 1856 baten die Bischöfe Pius IX., das Herz Jesu-Fest, das besonders den Legitimisten u. den Priestern zusagte, die den Kult des Märtyrerkönigs Ludwig XVI. pflegten, zu einem großen Fest für die ganze Kirche zu machen. „N'était-ce pas la plus haute récompense donnée à une dévotion qui représentait la dévotion française par excellence?“ (S. 184). Die Diözese Orléans unter Dupanloup 1860: Allgemeine Einführung der Ewigen Anbetung. [468]

A. Dresen, *Die Säkularisation des Stiftes Gerresheim und ihre Auswirkungen* (Annalen des Histor. Vereins f. d. Niederrhein 123 [1933] 98—135). Inventar der kirchlichen Wertgegenstände des Stiftes, des Silberschatzes oder Silberwerks der Stiftskirche. Von besonderer Bedeutung die sog. Blutsmonstranz, in der das hl. Blut aufbewahrt wurde. Sonntag nach Dreifaltigkeit hl. Blutskirchweihe mit Prozessionen von auswärts. Mitführung der Monstranz, die die Oktav hindurch aufgestellt blieb. „Nur ein einziger Teil des stiftischen Vermögens u. Einkommens in Gerresheim ist dem ursprünglichen religiösen u. kirchlichen Zwecke erhalten geblieben.“ [469]

**H. Kühnapfel** (†), *Hölderlins religiöse Erfüllung* (Die Schildgenossen 13 [1933/34] 159—172; 216—236). Hölderlins späte Dichtung ist „erfüllt von dem Leben u. der Sendung Christi, von der Erfassung der Wirklichkeit Kirche u. dem mystischen Mitleben in ihrer Ordnung, der Liturgie“. 1801/03 ist in anderthalb Jahren „eine Konversion... geschehen nicht in dem unverantwortlichen Kopfüber aus der tragischen Gefährdung einer unchristlichen Haltung in die ästhetische Geruhsamkeit u. Geborgenheit im Schoß der allseligmachenden Kirche, ... sondern in verantwortlicher Entscheidung... u. in einer Haltung, die nicht unchristlich, sondern vorchristlich jener Erwartung u. gläubigen Adventshoffnung des Alten Testaments entspricht u. der die ganze, die letzte Erfüllung zuteil wird“. [470]

**H. Platz**, *Vincenzgeist in den Vincenzkonferenzen* (= Vincenzgeist u. Vincenzverein, hg. v. H. Bolzau, Köln 1933 [Görres-Gesellschaft, Erste Vereinsschrift 1933] S. 3—17). Saint-Lazare in Paris als geistlicher Mittelpunkt der kultischen Verehrung u. der praktischen Nachfolge des Heiligen. Die Verehrung seiner Gebeine volkstümlich geworden seit ihrer feierlichen Translation von 1830. Vincenzkult in der Familie des ersten Generalpräsidenten des Vincenzvereins Bailly. 1834 offensichtlich von Bailly angeregter Antrag, die bisherige Karitaskonferenz fortan Vincenzkonferenz zu nennen, den 19. VII. als liturg. Festtag des Hl. feierlich zu begehen u. zu Beginn u. Schluß jeder Sitzung den hl. Vincenz anzurufen. 1838 forderte Ozanam, daß man sich bemühe, ihn in Nachahmung u. Anrufung als Vorbild zu verwirklichen. [471]

**P. Leuilliot**, *Deux Exemples des difficultés du »Simultaneum« en Alsace sous la Restauration* (Rev. d'Alsace 78 [1931] 182—194). Damals 151 Simultaneen im Elsaß, die Katholiken besaßen den Chor der Kirchen. In Buhl u. Leiterswiller Zwischenfälle. [Nach Rev. 19, 125.] [472]

**H. Bastgen**, *Die vatikanischen Aktenstücke zur »Causa« Wessenbergs in Rom im Jahre 1817* (Freiburger Diözesanarchiv N. F. 34 [1933] 219—261). In diesen Akten spiegeln sich eine große Anzahl von Vorgängen u. Persönlichkeiten der deutschen Kirche zur Zeit des Wiener Kongresses. Die Stücke werden erst im Zusammenhang weiterer Veröffentlichungen ihren vollen Wert erhalten. Hier sei auf Dalbergs Äußerungen an Pius VII. über die Wiedereinführung allhergebrachter kirchl. Gesetze, insbes. die Abstinenz an den Samstagen der Fastenzeit (25. XI. 1814), über seine Ablehnung von „dispensationes in recitandis horis canonicis“ in Konstanz, über sein Pastoralschreiben vom 18. XII. 1814 betr. die Beibehaltung der lat. Sprache in der Liturgie, über Wessenberg, der „novarum... precum formulas sublimiores introducens... odium et scandalum pusillorum“ erregt habe, aber sich „inter omnes eruditos et nobiles Germaniae“ des besten Rufes erfreue (15. I. 1815), hingewiesen. Der Luzerner Nuntius Testaferatta gegen Dalbergs Schreiben. [473]

**Berth. Lang SJ**, *Bischof Sailer und seine Zeitgenossen* (Regensburg 1932). Die bisherigen Forschungsergebnisse werden für weitere Kreise verarbeitet, Abschnitte aus Sailers Werken einbezogen, auch neue Materialien mitgeteilt. S. im Gegensatz zur reformerischen Aufklärung. Auszüge aus ihm über den „Total-Ausdruck der Religion in dem Leben u. in dem ganzen Äußern des Menschen“ als die „rechte Grund- u. Muttersprache alles Gottesdienstes“. Ob lat. oder deutsch, habe gegenüber den Forderungen erleuchteter, gottseliger Priester u. eines im Geiste u. aus dem Herzen betenden Volkes zurückzutreten. Nebeneinander Kirchengesang in der Volkssprache u. wohlbesetzter Chor an Festtagen. „An dieser damals viel u. heftig erörterten Frage über Ritus u. Liturgie haben wir ein Beispiel, mit welcher Ruhe u. Leidenschaftslosigkeit der milde Sailer Streitfragen behandelt.“ [474]

**H. Schiel**, *Die Sailer-Erinnerungen des Rottenburger Domkapitulars Alois Wagner* (Rottenburger Monatsschr. f. prakt. Theol. 15 [1931/32] 321—328; 353—359). Die in Regensburg im Sailer-Nachlaß befindlichen Erinnerungen knüpfen vor-

nehmlich an die Universität Dillingen an, wo Wagner 1791/94 studierte. S. hielt im Anschluß an seine Vorlesungen aus der Pastoraltheologie regelmäßig einen aszet. Vortrag z. B. über ein nahe eintreffendes Kirchenfest. „Beim täglichen Lesen der Messe hielt er erbauliche kurze Vorträge über das Tagesevangelium an das versammelte Volk.“ S.s Predigten. Der Bischof Pfingstsonntag 1831: „Ich fürchte sehr: Die Bewegungen der heiratslustigen Clerisey werden, statt der Kirche Gottes aufzuhelfen, ihr eher eine Wunde beybringen, oder ein gesundes Bein unterschlagen.“

[475]

**H. Schiel**, *Bischof Sailer und Ludwig I. von Bayern*. Mit ihrem Briefwechsel (Regensburg 1932). Die eine Hälfte der Briefe, die von S., sind hier zum erstenmal veröffentlicht. S. empfiehlt dem Kronprinz Ludwig 1810 Deresers *Katholisches Gebetbuch* (1808); in jedem der 4 Bände hat er vorher den Abschnitt über Auslegung der Messe besonders gekennzeichnet. Ludwig benutzt S.s *Gebetbuch* (zuerst 1785) u. seine *Homilien* (1819) u. verwertet beide Werke zu Geschenken. Er besitzt auch S.s *Die sieben Sakramente* (1809) u. sein Werk *Der christliche Monat* (1826). S. spricht sich gegen „Nebeneinführung falscher Andachten, irriger Volksmeinungen“ aus. Seine Bemühungen um die Wiedereinrichtung von Benediktiner- u. anderen Klöstern in Bayern. Der Restaurator der kath. Kirchenmusik Karl Proske ersteht „aus S.s nächstem Kreis“. König Ludwig wünscht 1829 bei S. zu Freitag ein Fasten-essen.

[476]

**L. Hertling** SJ, *Bischof Sailer und der Schiersteiner Kreis*. Mit bisher unveröffentlichten Briefen Sailer's (Stimmen der Zeit 124 [1933] 310—319). Kreis um die Freifrau Gisberta von Hertling (1763—1843), Witwe des 1810 gestorbenen Großherzoglich Hessischen Hofgerichtsdirektors Philipp Aloys Frh. v. H. Streng religiöse u. kirchliche Atmosphäre. „Es fiel auf, daß das Freitagsgebot dort genau beobachtet wurde — damals eine große Seltenheit, mochten was immer für Gäste da sein.“

[477]

**J. Giesen**, *Eines englischen Landpfarrers Eindrücke in Köln im Jahre 1822* (Jahrb. des Köln. Geschichtsvereins E. V. 14 [1932] 185—223). Es handelt sich um den 1782 geb. engl. Landpfarrer Henry Barry in Draycot Cerne Rectory, bei dem Städtchen Chippenham (Wilts.), nicht weit von Bath. Im Gegensatz zu manchen Reisenden des 18. Jh. zeigt er Verständnis für den Katholizismus als solchen. „Er empfängt einen starken Eindruck von dem Gottesdienst im Dom, wundert sich über die fromme Haltung der Gläubigen in der Kirche, die er als Ergebnis sorgfältiger religiöser Erziehung u. des öffentlichen Gottesdienstes, zum Beispiel der Prozessionen, preist.“ Kritik der High Church, „die viel zu sehr reformiert, die Gotteshäuser ihres alten Schmuckes beraubt u. den Kultus verarmt habe“. Anderseits Befremden über manche Äußerungen kath. Gottesverehrung, namentlich den Reliquienkult. Aber: „Wer wagt zu behaupten, daß all dies [im Dom] nur Mummenschanz ist oder äußerlich, daß inmitten dieses prunkhaften Gottesdienstes die Seele sich nicht auf Andachtsschwingen zu ihrem großen Schöpfer erhebt?“ Kölns bemerkenswerte alte Kirchen (St. Gereon: „Die Unterkirche ist wunderbar der kath. Feier der Karwoche angepaßt, wo das Begräbnis unseres Herrn in einem aus den Felsen gehauenen Grab so genau wie möglich dargestellt wird“).

[478]

**C. P. S. Clarke**, *The Oxford Movement and after* (London and Oxford [1932]). **D. Morse-Boycott**, *The secret Story of the Oxford Movement* (London [1933]). **W. Perry**, *The Oxford Movement in Scotland* (Cambridge [1933]). 3 Hauptbeispiele der Literatur, die das Hundertjahrgedächtnis der Begründung der »Tracts for the Times« (1833) zum Anlaß nimmt, die Entwicklung der Oxford-Bewegung einschließlich ihrer ritualist. Tendenzen von neuem u. nach verschiedenen Seiten zu schildern. Auch Aufrollung von Einzelproblemen wie »The Catholic Revival and the Scottish Prayer Book«.

[479/81]

**E. A. Knox**, *The Tractarian Movement 1833—1845. A Study of the Oxford Movement as a phase of the Religious Revival in Western Europe in the second quarter of the nineteenth century* (London & New York 1933). Die Oxfordbewegung, wie ihre Führer u. Jünger sie sehen, ist bisher nicht allzuviel literarisch behandelt worden. Newmans *Apologia* u. *The Oxford Movement* von R. W. Church sind Höhepunkte, aber naturgemäß auch bewußt subjektive Leistungen gewesen. Zudem wird die Bewegung nur ganz verständlich, wenn man sie aus der Sicht des religiösen Denkens u. Lebens in Europa, vor allem in Frankreich u. Deutschland, im 2. Viertel des 19. Jh. betrachtet. Von diesen u. ähnlichen Gesichtspunkten aus an seine Aufgabe herantretend, bietet der Vf. eine große Zusammenschau. Das ist für ihn kein Hindernis gewesen, auch an das liturg. Einzelproblem heranzutreten. So ist eingehend davon die Rede, was es grundsätzlich für Newman bedeutete, als er 1837 mit dem Gebrauch des Römischen Breviers begann. Gerade an Ausführungen wie denjenigen über diesen Gegenstand zeigt sich nun aber deutlich, daß auch Knox ein in seiner Art subjektives Buch geschrieben hat, das von katholisch-liturgischem Denken erheblichen Abstand hält. S. 192 findet sich der Satz: „Use of it [the Roman Breviary] involved concession to the spirit of superstition, belief in miracles for which no authority could be vouched but that of the Church when it had begun to be corrupted by the heathen world“. [482]

**E. Ryan**, *The Oxford Movement in the United States* (The Catholic Historical Review 19 [1933] 33—49). Die Bewegung wird hier seit der 1789 erfolgten Schaffung einer „Protestant Episcopal Church in the United States of America“ verfolgt. Der Einfluß des seit 1840 hochgekommenen Ritualismus auf die liturg. Bewegung innerhalb der kathol. Kirche sei von sekundärer Bedeutung, diese Bewegung inspiriere sich an kathol. Quellen u. sei selbständig. Zwischen Ritualismus u. liturg. Bewegung sei etwa der nämliche Unterschied wie zwischen Pusey u. Pius X. [483]

**Kenneth Ingram**, **John Keble**. **L. Prestige**, **Edward Bouverie Pusey**. **F. L. Cross**, **John Henry Newman**. **M. Donovan**, *After the Tractarians*. Alle: Glasgow 1933. Die Bände gehören einer Reihe an mit dem Titel: *Lives of the Tractarians Series. A Complete Library of the Oxford Movement*. Für weitere Kreise, aber mit ersten Ansprüchen geschrieben, fußen sie auf der quellenmäßig gearbeiteten früheren Literatur. — In dem Band von Cross über Newman heißt es z. B. S. 140: „The Breviary . . . had exercised a strong influence upon him. But this was but an amplification of the Book of Common Prayer; and it expressed the piety of Antiquity, not that of the extant Roman Catholic Church“. [484/7]

**B. C. Boulter**, *The Anglican Reformers* (London [1933]). 27 kurze Charakterbilder u. a. von John Keble, Kard. Newman, Dr. Pusey. [488]

**Paula Schaefer**, *Die katholische Wiedergeburt der englischen Kirche* (München 1933). Die Arbeit ist als ein Beitrag zur Jahrhundertfeier der Oxford-Bewegung gedacht. Sie ist aus den Gedankenkreisen des Anglo-Katholizismus heraus geschrieben. Die Vf. bringt eine gute Kenntnis des Stoffes u. viel Liebe zu seiner Verarbeitung mit. In der Zusammenstellung wurde nicht geringe Mühe aufgewandt. Trotzdem können wir nicht in allem den Ergebnissen folgen. Schon der Titel sagt zu viel. Wir wissen wohl, daß manche Kreise innerhalb der anglikan. Kirche an eine ununterbrochene Traditionsfolge von den Tagen eines Augustinus von Canterbury bis auf die Jetztzeit glauben, wenigstens für wesentliche Bestandteile ihrer Kirche. Vor der Geschichte können sich diese Anschauungen aber nicht ausweisen. In der Reformationszeit ist ein voller Bruch mit der kathol. Vergangenheit erfolgt. Alle späteren Bemühungen konnten dieses große Unglück nicht mehr ungeschehen machen. Dazu kommt ein Weiteres. Der anglo-kathol. Teil innerhalb der anglikan. Staatskirche beträgt, wie Vf. selbst sagt, heute „höchstens ein Drittel aller Mitglieder“ (S. 154). Und diese Minderheit hat ständig mit scharfem Widerstand zu rechnen, nicht zuletzt von seiten der anglikan. Hierarchie. Ein Titel, welcher der geschicht-



lichen Entwicklung u. der heutigen Lage mehr entspräche, müßte heißen: Katholisierende Erneuerungsbestrebungen innerhalb der englischen Kirche. — Das Buch gliedert sich in 2 Teile: I. Der Anglikanismus wie er ist u. wie er wurde; II. Die kathol. Wiedergeburt der anglikan. Kirche. Der I., wesentlich kürzere Teil will einen knappen geschichtlichen Aufriß vom Werden der *Ecclesia anglicana* geben. Manche Bemerkungen dabei sind zutreffend. Wir denken etwa an die Stelle (S. 18) über die Aufhebung der Klöster. Dagegen finden wir auch eine ganze Anzahl von Aufstellungen, denen wir uns nicht anschließen können. Wertvoller ist der II. Teil. Einige wichtige Abschnitte seien genannt: Wesen des Anglikanismus und die Oxfordbewegung; Der Traktarianismus; Der Puseyismus; Der Ritualismus; Die Einigung im Glauben (sollte aber doch wohl besser heißen: Die Einigungsbestrebungen im Glauben). Wer mit diesen Fragen noch nicht genügend vertraut ist, kann hier manchen Aufschluß erhalten. Wobei er sich allerdings des sonderbetonten Standpunktes der Vf. bewußt bleiben muß. Zusammenfassend läßt sich sagen: Die englische Staatskirche hat ohne Frage viele ehrwürdige Züge, die sie vorteilhaft unterscheiden von den andern protestantischen Kirchengebilden. Aber doch ist u. bleibt sie innerlich unausgeglichen. Die Vf. gibt das auch selbst zu: „Wie das Wort 'nationalkatholisch' eigentlich einen Widerspruch in sich darstellt, so hat auch eine gewisse dem Anglikanismus anhaftende Tragik hier ihren Ursprung: die Kirche geriet in eine schicksalhafte Verquickung mit dem Staat, von der sie heute noch nicht ganz befreit ist“ (S. 18). Erst wenn diese hemmenden u. lähmenden Bindungen fallen, wird man von einer wirklichen katholischen Wiedergeburt der englischen Kirche sprechen können.

Abt Albert Schmitt (Grüssau). [489]

P. Simon, *Die Oxfordbewegung* (Theol. u. Glaube 25 [1933] 529—546). Bei der Oxfordbewegung werden 3 Hauptgrundsätze unterschieden. Ein Hauptgrundsatz war „der wiedererwachende Sinn für die Eigenständigkeit u. Unabhängigkeit der Kirche“ u. für ihren Zusammenhang mit der Urkirche, „das Gefühl für den mystischen Leib Christi“. Ein weiterer Hauptgrundsatz war das sakramentale Prinzip. „Wenn bei Newman selbst keine Neigung vorhanden war, dieses sakramentale Prinzip in dem engeren Sinn der Sakramente auch für die Aufnahme liturg. Formen des Katholizismus in den anglikanischen Gottesdienst zu verwerten, so mußte doch, sobald dieses Prinzip in den Geistern lebendig wurde, notwendigerweise eine liturg. Bewegung einsetzen.“ Der 3. Hauptgrundsatz war „ein asketisch-moralisches Heiligtumsideal als Ziel allen religiösen Lebens“. Die Wurzeln der Oxfordbewegung lagen in der prekären Situation der anglikan. Kirche um 1830, die durch den damaligen Geist Europas bedingt war, in der Anknüpfung vornehmlich an anglikan. Theologen des 17. Jh. Lichtvolle Skizze der äußeren Entwicklung der Bewegung nach Etappen.

[490]

R. Koenig, *Le Cérémonial Verdunois de 1832* (Semaine relig. du diocèse de Verdun 43 [1932] 133 f.). Der letzte Zeuge der Verduner Gebräuche. [Nach Rev. 19, 119.]

[491]

M. Laubert, *Zwei Episoden aus dem Posener Mischehenkonflikt* (Zschr. f. Kirchengesch. 52 [1933] 340—357). Nach dem Tode König Friedrich Wilhelms III. von Preußen im Juni 1840 weigerten sich Geistliche der Kreise Schubin u. Inowrazlaw, das Trauergeläut vornehmen zu lassen. Ihre Begründung war u. a., nach dem Ritus der Kirche sei das Verstummen der Glocken das Zeichen der höchsten Trauer. Nachdem es bereits früher als solches angewandt worden sei, habe man keine Befugnis, von ihm willkürlich abzusehen. Bei der befremdlichen Weigerung spielte mit, daß man nach der staatl. Anordnung erst noch die Anordnung der kirchl. Behörde abwarten wollte u. daß man sich seit der Wegführung des Erzb. Dunin des Lätens entwöhnt hatte.

[492]

E. Sevrin, *Dom Guéranger et La Mennais. Essai de critique historique sur la jeunesse de Dom Guéranger* (Paris 1933). Die Hüllen beginnen zu fallen, die die

geistesgeschichtl. Ursprünge der Solesmer Kongregation des Benediktinerordens u. ihrer Beuroner Tochterkongregation bisher noch mehr oder weniger verdeckt gehalten haben. Nachdem erst kürzlich E. Winter uns über die Verbindung der Brüder Wolter mit dem Güntherianismus, wohlgemerkt, mit der gemäßigten Richtung unter den Schülern Anton Günthers, belehrt hat — vgl. Jb. 11 Nr. 719 —, gilt das hier anzuzeigende Buch dem Erweis der durch u. durch mennaisianischen Einstellung des jungen Guéranger. Und zwar ist es als eine sich möglichst ins Positive wendende Polenuk gegen den „moine bénédictin de la Congrégation de France“, Dom Delatte, angelegt, der zuerst 1909 ein 2bänd. Werk über seinen ersten Vorgänger auf dem Abtsitz von Solesmes veröffentlicht hat. S. stützt sich auf schon bekanntes Material, das er namentlich durch 3 ausführliche Briefe Guérangers an Montalembert von 1832 bereichern kann. Leider ist ihm ähnlich wie dem von ihm öfters angezogenen Buch von L. Ahrens, *Lamennais und Deutschland* — vgl. Jb. 10 Nr. 518 — das Werk W. Gurians, *Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1789/1914* — vgl. Jb. 9 Nr. 465 — entgangen. Denn bei Gurian klingen bes. deutlich schon die Thesen an, die S. im einzelnen vorzüglich unterbaut u. noch erweitert. Ich gebe hier aus dem jetzigen Buch gleich einige grundlegende Sätze: „C'est au maître de la Chênaie que nous devons, pour une grande part, l'abbé de Solesmes. Les années décisives de dom Guéranger sont celles où il a vécu dans l'atmosphère du *Mémorial* et de l'*Avenir*“ (S. 168 f.). „... le but principal de l'abbé, en fondant Solesmes, était de créer un foyer d'études ecclésiastiques dans le sens mennaisien“ (S. 190). „... qu'au début de 1832, pendant qu'à Rome l'orage s'amoncele sur les imprudents rédacteurs de l'*Avenir*, celui qui va être dans quelques mois le prieur de Solesmes est encore aussi mennaisien qu'on puisse l'être, partisan résolu du 'sens commun' et ne prenant la plume que pour appliquer à la science ecclésiastique les principes et la méthode du maître de la Chênaie“ (S. 248 f.). Guérangers Unterwerfungserklärung nach der Enzyklika *Mirari vos* von 1832 an Bischof Bouvier von Mans blieb auf seinen Wunsch geheim, erst im Sommer 1833 entschied er sich auch öffentlich gegen Lamennais. Noch 1843 schrieb jener Bischof über ihn: „L'abbé de Solesmes a malheureusement retenu le ton et l'allure de cette école [de M. de Lamennais] si despectueuse pour les évêques“ (S. 334). — Auch viele von S.s Einzelhinweisen sind liturgiegeschichtlich interessant. Er läuft Sturm dagegen, die Herrschaft der Einzelliturgien in Frankreich vor Guéranger als schismatisch u. häretisch zu verdammen: „Tant de liturgies particulières dont l'histoire est pleine avaient-elles empêché ceux qui les pratiquaient d'être unis de cœur et d'esprit au Saint-Siège?“ (S. 66). Die spätere Reform Pius' X. habe bewiesen, daß auf liturg. Gebiet allerhand zu wünschen gewesen sei. Die verbreitetste unter den Einzelliturgien, die Pariser, habe in den 70er Jahren des 18. Jh. auf Anordnung eines gelehrten u. verdienstvollen Erzbischofs durch zwei Sulpizianer eine Revision erfahren, die nicht zur Freude der Jansenisten ausgefallen sei, wenn sie auch als Ganzes genommen ein Irrtum u. ein Mißbrauch war. Das Studium der jansenistischen Einflüsse auf die französ. Breviarien u. Missalien müsse als Untersuchung von Tatbeständen, nicht als Tendenzprozeß betrieben werden. Manches Neue im Brevier Pius' X. wie die Wiedereinsetzung der Sonntage u. Fastenferien in ihre Rechte habe nur dem früheren Brevier von Paris nachgeahmt zu werden brauchen. Guérangers Unzufriedenheit, daß die französ. Liturgie aus jansenistischer Abneigung gegen Maria dem Fest *Annonciation de la Sainte Vierge* die Bezeichnung *Annonciation de l'Incarnation de Notre-Seigneur* gegeben habe, sei insofern nicht recht begründet, als z. B. nach der Liturgie von Chartres wesentliche Teile der Messe dem röm. Formular entsprächen u. auch andere Teile das Lob Mariens sängen. Als Mennaisianer ihre „ultramontanen“ Anschauungen auch auf das Gebiet der Liturgie zu übertragen anfangen, hat Rom die liturg. Frage z. B. 1828 für Rouen dadurch gelöst, daß die

Geistlichen ihre eigene Liturgie kraft Spezialdispens beibehalten konnten. Anlaß zu Guérangers bekannten Aufsätzen *Considérations sur la liturgie catholique* im *Mémorial catholique* haben vielleicht die Vorarbeiten zu der Neuausgabe des Pariser Missale geboten, die 1831 geschah. Den Aufsätzen widersprach Picot, der Leiter des sehr gemäßigt gallikanischen „Ami de la Religion et du Roi“, mit der Begründung, es habe in der Liturgie zu allen Zeiten eine wundervolle Mannigfaltigkeit gegeben, es sei deshalb nicht angängig, die röm. Liturgie die katholische zu nennen. Heftige, von ihm selbst später bedauerte Duplik G.s. S. betont, daß das Recht letzten Endes auf Seite G.s war, obwohl selbst Gregor XVI. die Rückkehr zum röm. Ritus aus Klugheitsrücksichten nicht weiter begünstigte. Gegen G. sei zu sagen, daß er die geschichtlichen Tatsachen nicht beherrschte, überhaupt weniger Historiker als Aszetiker u. Dogmatiker gewesen sei. Die Geschichte der französischen Liturgien im 18. Jh. ist, wie unser Buch feststellt, noch zu schreiben. G.s Aufsätze *De la prière pour le roi* im „Avenir“ — kein Beleg für die Stellung der Kirche zur legitimistischen Monarchie! Schilderung der Menschlichkeiten bei der Gründung u. in der Frühzeit von Solesmes, wo niemand ein Noviziat hinter sich hatte! Unser Buch glaubt dank dem von G. von 1840 an unternommenen Feldzug zugunsten des röm. Ritus in Frankreich von einer „regrettable disparition de tant de chefs-d'œuvre éclos sur notre sol“ sprechen zu müssen (S. 334). Viele schöne Hymnen u. beim Volke beliebte Melodien seien verschwunden. „Si la victoire fut plus complète que Guéranger lui-même ne le désirait, si elle nous priva de bien des richesses nationales qu'on aurait pu garder ou recouvrer, du moins elle tira l'Eglise de France du gâchis liturgique où elle s'enfonçait de plus en plus“ (S. 70). Schließlich entsprächen auch G.s von 1840 an erschienenen *Institutions liturgiques* der Geistigkeit Lamennais', die ein Zusammentragen von Tatsachen wollte, um mit ihnen a priori aufgestellte Thesen zu bekräftigen. „Le trait dominant de l'illustre abbé me paraît être non pas sa vertu, qui était ordinaire, non pas même son intelligence, quoiqu'il l'eût vaste et pénétrante, mais son incroyable volonté . . .“ (S. 345). — Zu allen Einzelheiten bei S. braucht hier nach dem einleitend Gesagten nicht Stellung genommen zu werden, Scharfsinn u. durchsichtige Darstellungsweise wird niemand seinem Buch absprechen.

[493]

Germain Cozien, *L'Oeuvre de Dom Guéranger* (Paris 1933). Diese Festgabe von 63 Seiten in Quart verleugnet weder in der Fassung des Textes noch in der Auswahl des Bildschmuckes noch im Begleitwort des für Solesmes zuständigen Bischofs Grente von Le Mans ihren Jubiläumscharakter. Örtlichkeiten u. Persönlichkeiten werden uns in guten Wiedergaben vorgeführt. „Si l'on tient compte de ce que la fondation des bénédictins de Beuron doit à dom Guéranger, on peut dire que le 11. Juillet 1833 contenait en germe, outre le millier de moines et de moniales aujourd'hui rattachés à la congrégation de France, le magnifique essor de vie monastique dont l'Allemagne et la Belgique nous offrent le spectacle. Il devait aussi rendre possible le retour de la France à la liturgie romaine et de la chrétienté à la pure tradition de l'antique chant grégorien; contribuer singulièrement à la proclamation des dogmes de l'Immaculée Conception et de l'infaillibilité pontificale; provoquer dans le monde entier un amour plus ardent de notre Mère la Sainte Eglise et une estime renouvelée des moyens authentiques de sanctification qu'elle tient à la disposition de ses enfants“ (p. 59 f.).

[494]

Maurer, Frédéric Ozanam, *Notes sur sa vie spirituelle* (La Vie spirit. 35 [1932/33] 136—151). M. Brillant, *L'Âme apostolique d'Ozanam* (ebd. 152—184). Ozanams Gebetsgeist, Sakramentenempfang, Heiligenverehrung (besonders Franz v. Assisi, Vincenz v. Pauls, der Mutter Gottes). [Nach Rev. 19, 595.]

[495/6]

C. Schönig, *Anton Joseph Binterim (1779—1855) als Kirchenpolitiker und Gelehrter* (Veröff. des Histor. Vereins für den Niederrhein 5. Düsseldorf 1933). Es war schon einmal eine eigene größere Studie über B.s Bedeutung für die Liturgie



angekündigt (vgl. Schönig S. 15). Natürlich findet sich aber auch viel Einschlägiges in dem vorliegenden stattlichen „zusammenfassenden“ Band, der mit einer B.-Bibliographie abschließt. Analyse von Schriften B.s mit liturgiegeschichtl. oder liturg. Gehalt. So seines großen Werkes *Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christ-katholischen Kirche* (1828/41) mit eingehenden Ausführungen über Taufe u. Firmung, über die Kirche im Dienste der Verherrlichung Gottes, über Weihe u. innere Einrichtung des Kirchengebäudes, über kirchl. Gefäße u. Gewänder, Bücher, Bilder u. Kreuze, Bittgänge u. Prozessionen, Litaneien, Wallfahrten, Votivtafeln, über die „Opferliturgie“, die abendländ. u. oriental. Liturgien, die Messe in ihren Teilen, über Heortologie u. Chronologie, Kirchenkalender u. Martyrologien, Martyrerakten, Feste u. Festzeiten, Fasten, Reinigungsmittel u. liturg. Vorschriften bei den Reinigungsproben oder Gottesgerichten, griech. u. latein. Pönitentialbücher, Ablaßwesen, Ritus u. Gebräuche der Eheschließung, Aussegnungsritus der Wöchnerinnen, Krankenpflege, hl. Ölung, Sterbe- u. Begräbniszeremonien, das Gebet, Sakramente u. Sakramentalien, kirchl. Kunst, liturg. Orte u. Gegenstände, Entstehung des Rosenkranzes. In dem Werk zahlreiche Sonderabhandlungen, von denen viele Übersetzungen aus Aurelius Pelliccias *De christianae ecclesiae primae, mediae et novissimae aetatis politia libri sex* (1777 f.) sind. Das Werk zeigt einerseits viel Gelehrsamkeit u. Belesenheit, anderseits nicht genug Kritik u. starke formale Mängel. Natürlich ist es zeitverhaftet. Die Zeitschrift 'Sion' rühmt 1844 das Verdienst, „die liturg. Wissenschaft aus ihrer Idee entwickelt zu haben, einem J. B. Lüft im Gegensatz zu B. nach. Nach Schönigs gerechtem Endurteil hat B. mit bewundernswerter Kraft eine Zusammenfassung geschaffen, die bei krit. Vorsicht sehr brauchbar u. „als Fundort u. Wegweiser“ überaus nützlich ist. Auch des Vf. *Pragmatische Geschichte der deutschen National-, Provinzial- u. vorzüglichsten Diözesankonzilien* (1835/48) berücksichtigt erheblich das Liturgische. Aus B.s weiterem hier interessierenden Schrifttum seien Abhandlungen über die Spendung des Bußsakraments durch Diakone, über „die zweckmäßige Einrichtung“ des . . . Gottesdienstes u. den heilsamen Gebrauch der latein. Sprache“ bei ihm, über feierliche Taufe in der Kirche oder Hausaufe, über den Hl. Rock in Trier, über den Hostienhandel in Deutschland u. Frankreich aufgeführt. Die Betrachtung der Bücher u. Aufsätze B.s bei Schönig ist aber, wie gesagt, vorzugsweise literärgeschichtlich, kann nicht ausgesprochen vom Standort des Liturgiehistorikers aus geschehen. [497]

F. Schnabel, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert* Bd. 2 (Freiburg i. Br. 1933). Das gedankenreiche Buch würdigt ausgiebig Joseph de Maistre u. Karl Ludwig von Haller als Säulen des Restaurationszeitalters. U. a. wird darauf hingewiesen, mit welchen Gründen de Maistre gegen die staatskirchl. Bestrebungen in Deutschland die latein. Meßfeier verteidigte: „Wie bei einem vernünftigen Manne Gang, Gebärden, Sprache, alles bis auf die Kleider seinen Charakter verkündigt, so muß auch das Äußere der katholischen Kirche ihren Charakter ewiger Unveränderlichkeit bezeugen“. In der Tat sei im 19. Jh. der Ultramontanismus eine geschichtliche Kraft geworden, habe die Gläubigkeit gestärkt, noch einmal den Sinn für Autorität, Haltung und Zeremonie belebt. [498]

H. Baier, *Erzbischof Ignaz Demeter und Staatsminister Freiherr von Blittersdorff* (Freiburger Diözesanarchiv N. F. 34 [1933] 165—177). In der Hauptsache handelt es sich um Briefe Demeters. Am 18. I. 1837 klagte er, das von seinem Vorgänger Boll „herausgegebene sehr liberale u. der Zeitbildung anpassende [!], aber den Dogmen nichts vergebende Ritual“ habe das landesherrliche Placet erhalten. „Renitenz einiger wenigen Geistlichen war bei ihrer 30jährigen Freiheit in ritibus vorzusehen.“ Wenn das Staatsministerium in seinem Hirtenbrief an den Klerus die Stelle „ut sit fidelis in administratione Sacramentorum secundum Rituale ab antecessore p. m. editum“ von „secundum“ ab gestrichen habe, so sei das ein Widerspruch gegen die Kath. Kirchensektion u. ein Eingriff in sacra.



Demeter empfand es „als Unterstützung der Renitenten“. Am 7. I. 1839 erklärte der Erzb., sein Fastenhirtenbrief sei hauptsächlich gegen „schlechte Geistliche gerichtet, welche seit mehr als 20 Jahren hier u. in der Umgegend die allgemeinen Beichten eingeführt u. die speziellen ausgemerzt haben. Dies liegt auch im Reformatiionsplan der Herren am See u. im Schwarzwald, die liturgisch protestantischen Beichten einzuführen u. die kirchlichen zu verbannen“. Am 16. IX. 1839 schrieb Demeter, er „dulde in der Kirche außergottesdienstliche Musikaufführungen, obwohl er sie verboten, nachdem er von den Ministerien mit seinen Protestationen immer zurückgewiesen wurde“. Der Erzb. erlaubte zunächst das Fleischessen mit Ausnahme einiger Tage in der Fastenzeit, gab aber auf Einwirkung Roms u. auf den Druck kath. Adelskreise dies sonst nicht übliche Verfahren auf u. stattete die Seelsorger mit Dispensvollmachten aus, die, wie er voraussah, kaum in Anspruch genommen wurden. [499]

P. Pirri SJ, *P. Giovanni Roothaan XXI Generale della Compagnia di Gesù* (Isola de Liri 1930). „Una devozione specialissima nutriva . . . per il mistero dell'Immacolata Concezione, allora [um 1811] non definito ancora comme domma di Fede.“ Als General schrieb er 1848 2 Briefe an die Gesellschaft über die Verehrung des Herzens Jesu u. des Herzens Maria, „per ottenere la salvezza della Compagnia e della Santa Chiesa“ in den Schwierigkeiten der Zeit. Sein Verständnis für die Erneuerungsbestrebungen in den anderen Orden z. B. bei den Benediktinern (Guéranger, Tosti). [500]

F. Lakner SJ, *Kleutgen u. die kirchliche Wissenschaft Deutschlands im 19. Jh.* (Zschr. f. kath. Theologie 57 [1933] 161—214). Die Studie gehört insofern hierher, als sie den Boden abzeichnet, auf dem sich das Gebäude kirchl. Wissenschaftslebens im vorigen Jh. in seinem rationalistischen, seinem „semirationalistischen“ u. seinem neuscholastischen Stockwerk bei uns erhoben hat, u. damit einiges von den Voraussetzungen kenntlich macht, aus denen es zu den liturg. Einsichten u. Neuerwirkungen der Folge kam. Für Kl. selbst wurde es wesentlich, daß er 1832 als Student der Theologie das „fand . . .“, was er am dringendsten suchte, ein seinem geistigen Hochstreben entsprechendes katholisches Leben (Gallitzinkreis)“. „Gerade die gebildeten u. geistig höchststehenden Kreise Münsters“ lebten ihm dies Leben „mit der entschiedenen u. gänzlichen Orientierung an der Kirche“ vor. [501]

E. Wasmann SJ, *Jugenderinnerungen* (<† 27. Februar 1931) (Stimmen der Zeit 123 [1932] 110—119; 191—199; 258—268; 327—334; 407—413). Erich Wasmanns Vater, der Künstler u. Konvertit Friedrich W., „betete . . . täglich als Erholung von schwerer Arbeit“ „die lateinischen priesterlichen Tagzeiten des Breviarium Romanum“. Seine sonstigen eifrigen Frömmigkeitsübungen. Erich W. selbst hielt als jüngerer Schüler die Aloysianischen Sonntage, ministrierte. Mehr als einmaliger Kommunionempfang in der Woche für Kranke noch 1904 in der klösterlichen Anstalt im Bistum Brixen, wo W.s Mutter starb, im allg. unstatthaft. [502]

H. Bertrand, *Les deux dernières Translations des reliques de saint Remi* (Travaux de l'Acad. nationale de Reims 144 [1929/30] 238—265). Die Übertragungen von 1906 u. während des Krieges mit vielen Einzelheiten. Seit 11. XI. 1920 wieder in Reims. [Nach Rev. 19, 113.] [503]

K. Thieme, *Sören Kierkegaard und die katholische Wahrheit. Ein persönlicher Rechenschaftsbericht* (Relig. Besinnung 1933, Abschlußheft, 19—33). Deckt einen Teil der persönlichen religiösen Entwicklung des Vf. auf, der „wie fast alle protestantischen Menschen“ von absoluter „Verständnislosigkeit für die bruchstückhaften Reste der Liturgie im lutherischen Gottesdienst erfüllt gewesen war“, um bei den Vesper- u. Abendmahlsfeiern des hochkirchlich-ökumenischen Bundes die Eucharistie als den Vorgang zu erleben, „in dem sich die Heilsgeschichte immer von neuem an uns wiederholt u. das arme Menschenwort der Predigt bescheiden zurücktritt“. So durch die hochkirchl. Bewegung Erschließung des kath. Kultus.

Erkenntnismäßig war der Weg „zur Anerkennung aller Ansprüche der kath. Kirche“, nicht „ihrer menschlich-allzumenschlichen Wortführer“, ein anderer. [504]

**Ign. Seipel**, *Mensch, Christ, Priester in seinem Tagebuch*. Bearbeitung u. Einführung von R. Blüml (Wien 1933). S. unterließ die Feier der Messe nicht bis zum völligen Versagen der Körperkräfte. „Mit offenkundiger Dankbarkeit, aus Herzensbedürfnis“ nahm er zahlreiche Pontifikalämter, Taufen, Trauungen, Weihen vor. In seinen Aufzeichnungen entscheidet er sich „nicht nur grundsätzlich zuungunsten seines Ich“, sondern tut sich, „objektiv gesehen, oft direkt unrecht“. Von Aug. 1927 nehmen „die Notizen aus dem priesterlichen Leben die absolut beherrschende Stellung ein“. Ab 1919 Kontrolle der tägl. Betrachtung, des täglichen Rosenkranzgebets, des Breviers in seinen einfachen Horen (teilweiser Gebrauch der Brevierdispens aus schwerwiegenden Gründen), der wöchentlichen Beichte, 1927 die entscheidenden Verinnerlichungsexerzitien, 1928 liturg. Exerzitien im weiteren Sinne in St. Gabriel bei Mödling (P. Schulte SVD) — später Tagesbetrachtungen vorwiegend an Hand des Klosterneuburger Liturgiekalenders. — Vgl. zu S. auch D. Zähringer OSB in Benedikt. Mschr. 15 (1933) 465—473. [505]

**Th. Mönikes**, *Im Ringen um das Göttliche. Pierre Lotis religiöser Entwicklungsgang* (Hochland 30, 2 [1933] 300—309). Julien Viaud (1850—1923) — so war der eigentliche Name —, als Hugenotte geboren, wandte sich früh mit dem Verstande vom Christentum ab, um es immer auf seine Weise lieb zu behalten u. sich mit dem Herzen ihm im Mannesalter als Marineoffizier wieder mehr zu nähern. Alljährlich Feier der Weihnachtsmesse in einem Kapuzinerkloster an der span. Grenze, Beteiligung an der Karfreitagsprozession, Besuch vertrauter Kirchen, Fahrt zu den hl. Stätten Palästinas. Er kannte „nichts Verlockenderes als die christliche Illusion“. Christus ist nach ihm für einen, „der einst in ihm lebte, durch nichts in der Welt zu ersetzen“. [506]

**M. Pribilla SJ**, *Söderblom und die ökumenische Bewegung* (Stimmen der Zeit 122 [1932] 295—310). Während S. „in der Tatgemeinschaft der Kirchen aus dem Geist werktätiger Liebe . . . die zwar unvollkommene, aber heute einzig mögliche Offenbarung für die Einheit der Kirche Christi sah“, muß der Katholik Vorbehalte machen, daß nicht „die dogmatischen Grenzen verwischt und die religiösen Kulte vermischt werden“. S. besuchte „katholische Kirchen u. Heiligtümer“, fühlte sich in die kath. Frömmigkeit u. Mystik ein, bewunderte „die Tiefe u. Feierlichkeit der kath. Liturgie u. übernahm manche ihrer Formen“. [507]

**André Bremond**, *Henri Bremond* (Études 217 [1933] 29—53). H. Br. als christl. Persönlichkeit in ihrer Entwicklung, in ihren Anlehnungen u. in ihren Ausstrahlungen aus der Sicht eines seiner beiden Brüder aus der Gesellschaft Jesu. [508]

**E. Dermenghem**, *Henri Bremond* (Revue d'hist. de l'Église de France 20 [1933] 599 f.). Im Hauptwerk Br.s „l'érudition la plus minutieuse s'unit à la finesse psychologique la plus pénétrante, à la doctrine mystique la plus imposante, au goût littéraire le plus sûr, voire à l'humour le plus vivant“. Einer der Höhepunkte die Betrachtungen über das Wesen des Gebets. Br.s Sympathien galten Fénelon gegen Bossuet, Newman gegen Manning, Alvarez gegen Mercurian, den Vertretern der theozentrischen Mystik gegen die „moralistes «ascéticistes»“. Es ging ihm um den ganzen Menschen, seine geistigen Fähigkeiten u. sein Streben nach Vereinigung mit dem Göttlichen. [509]

**E. M. Lange**, *Henri Bremonds Gestalt und Wirkung* (Hochland 31, 1 [1933/34] 223—232). In der *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Bd. 9, sei „sichtbar gemacht, daß die gegenwärtige liturg. Bewegung »edele Traditionen des 17. Jh.« weiterleitet“. Der Oratorianerkard. Bérulle u. die Verwandlung einer „um das Zentrum kreisenden subjektiven Meditationsaszese . . . zur liturg. Festigkeit u. Sicherheit des Lebens »per Dominum nostrum Jesum Christum«, durch Christus u. seine Heilstaten“. Die Erschließung des allen Gliedern der Kirche erreichbaren

Kerns der »reinen Anbetung« Bérulles aus dem Grunde des Opfermysteriums durch den Priestermystiker Condren. Bérulles Abhängigkeiten nach Dom Huijbens OSB (Oosterhout) — gegen Bremond: Eine liturg. Mystik im 16. Jh. in den Niederlanden! Auch Vincenz von Paul ist „liturgisch geformt“; er wurde ein Heiliger „im Streben, ein zweiter Bérulle zu werden“. [510]

**Bernard E. Meland**, *Friedrich Heiler and the High Church Movement in Germany* (Journal of Relig. 13 [1933] 139—149). Wenn Heiler auch die kath. Kirche verlassen hat, so hat er doch nicht sein kath. Gefühl aufgegeben. Innerlich ist er noch röm.-kath., obwohl er sich vielleicht selbst einen traditionellen Lutheraner nennen würde. Seitdem er ein Glied der Lutherkirche geworden ist, hat er sich bemüht, dem evangel. Gottesdienst etwas von dem nach der Reformation verlorengegangenen Reichtum wiederzugeben. Wie sein Kollege Rudolf Otto ist er nicht bloß Theoretiker, sondern auch praktischer Erneuerer des Gottesdienstes. Aber dogmat. Überzeugung ist der Kern seines Hochkirchentums. Er wiederholt beständig, daß die Grundlage für die Liturgiereform in der hochkirchl. Bewegung nicht zunächst ästhetisch, sondern dogmatisch ist. Er will nicht bloß eine liturg. Verfeinerung, sondern die Erneuerung des Dogmas der Realpräsenz Christi im Sakrament. L. G. [511]

**D. Prokop OSB**, *Die liturgische Bewegung* (Die deutschen Katholiken in der Tschechoslowakischen Republik. Eine Sammlung von Beiträgen zur geistigen u. religiösen Lage des Katholizismus u. des Deutschtums, hg. v. H. Donat [Warnsdorf 1934] 215—217). Vf. dieses Berichts ist Abt von Braunau, das als ein Mittelpunkt der liturg. Bewegung in den Sudetenländern gelten muß. Er skizziert im einzelnen die Bestrebungen der Abtei Emaus in Prag seit dem preuß. Kulturkampf, die Bemühungen des Klosterneuburger Chorherrn Pius Parsch, der aus Nordmähren stammt. Viele junge Kleriker der Olmützer Erzdiözese in Nordmähren u. Schlesien „gründen liturg. Zirkel, halten Vorträge, halten liturg. Literatur“, neuestens auch Schüler der Seminarien in Prag u. Leitmeritz. Für Nordmähren war sehr förderlich die liturg. Woche in Spornhau 1929. „Verständnis u. Liebe für die liturg. Bewegung“ hat vor allem die Jugendbewegung geweckt. Durch den Einfluß des Kapuzinerpaters Edilbert Telgmann wurde das liturg. Beten auf den Tagungen der werktätigen Jugend praktisch geübt. In der breiten Öffentlichkeit haben außerdem nur Frauenbund u. Marianische Kongregationen für die Pflege liturg. Gesinnung gearbeitet. Neben den jungen Weltpriestern sind am hoffnungsvollsten „die religiösen Reformbestrebungen, die jetzt durch die alten Orden gehen“. In unserem Fall am meisten das Kloster der Augustiner-Eremiten bei St. Thomas in Prag. [512]

**G. Moenius**, *Kardinal Faulhaber* (Kleine historische Monographien 38. Wien-Leipzig 1933). Die Persönlichkeit des Kardinals erscheint in dieser Studie als geformt durch sein früheres Wirken als Exeget, durch sein Leben u. Weben im atl. Schrifttum, namentlich in seinen für die Liturgie wichtigsten Teilen. Nach dem Urteil eines früheren Schülers war schon als Professor seine Sprache „glänzend, prägnant, bilderreich, suggestiv“, „geformt in der Feueresse der ... Psalmen u. Propheten“. „Wenn F. sprach, da wehte die Luft u. der Duft der galiläischen Berge, da rauschten die Zedern des Libanon u. des Hermon, da erstanden die alten Propheten Israels mit dem ganzen Bewußtsein ihrer Gottessendung, mit ihrem markigen Wort, das wie Donner hineinrollte in das nach Baal u. Astaroth schielende Volk Israel.“ Der übrige Inhalt der vorliegenden Schrift entfällt unserer Beurteilung. [513]

**A. Gregori**, *La renovació litúrgica a Milà* (Vida crist. 19 [1932] 248—53). Lit. Erneuerung in Mailand durch Kardinal Schuster. Wiederherstellung der *schola cantorum* u. der Quadregesimalstationen. J. V. [514]

**O. Miller**, *Der Individualismus als Schicksal* (Freiburg i. Br. 1933). Was den großen Wert dieses Buches ausmacht u. es gerade für unsere Arbeit wichtig erscheinen läßt, ist die klare Sicht in die Entwicklung des neuzeitl. Geisteslebens

u. seiner letzten Ursachen. Was M. hier mit der erquickenden Offenheit u. Sicherheit eines Menschen, der die Dinge von Gott her sieht, u. zugleich mit dem Rüstzeug eines umfassenden Wissens u. einem nicht geringen Maß sprachl. Kunst u. geistvoller Lebendigkeit ausführt, ist, im Spiegel der Dichtung gesehen, die Bestätigung dessen, was wir seit Jahren bereits für die neuzeitl. Entwicklung der Frömmigkeit aufzuzeigen bemüht sind (vgl. bes. die Aufsatzreihe von A. Mayer): Die ausgesprochen subjektivist. u. individualist. Richtung der letzten 4 Jh., die im ausgeh. MA mit der verhängnisvollen Wende vom gegenständlichen zum begrifflichen Denken, von objektiv theozentr. zu subjektiv anthropozentr. Weltbetrachtung u. Lebensform beginnt, in der Reformation des 16. Jh. ihre erste Krise, im 18. Jh. u. an der Schwelle des 20. die zweite u. dritte erlebt u. im Weltkrieg völlig zusammenbricht — ob endgültig, bleibt eine Frage, die sich heute noch nicht beantworten läßt. Die einzige Möglichkeit, sich aus dieser schicksalsmäßigen Gefährdung zu retten, sieht auch er im Anschluß an die Kirche, die in der allgemeinen Auflösungstendenz, der (trotz hervorragender schöpferischer Leistungen u. vorübergehender Blüte) geistigen Unfruchtbarkeit u. immer deutlicher spürbaren Todesnähe des Individualismus u. seiner mannigfachen Abwandlungen, als alleinige Hüterin der objektiven gemeinschaftsbildenden Mächte dasteht, unter denen die Liturgie als „Synthese von Geist u. Wirklichkeit“ bes. berufen ist, in fruchtbringende Beziehung zur Dichtung zu treten, da in ihr „das Ursymbol des Wortes seine höchste Würde u. Weihe“ hat u. die großen Formen relig. Gemeinschaftslyrik, die eigentlichen Grundformen der Dichtung im Kult ihren Ursprung haben. Gesundung des Lebens u. der Dichtung vom objektiven Glauben u. Kult der Kirche her ist die stark u. dennoch nicht aufdringlich betonte Tendenz des Buches, dessen Vorzug es ist, die entschiedene Tendenz eines klaren objektiven Standpunktes mit weitherziger Anerkennung der Werte des geschichtlich Gewordenen zu verbinden. Ae. L. [515

**Th. Kampmann**, *Licht aus dem Osten? Dostojewskis Grunderkenntnisse über die menschliche Gemeinschaft. Ein Beitrag zur Analyse seiner Weltanschauung* (Breslau 1931) zeigt, daß für D. die Frage nach der Gemeinschaft zur Frage nach der Kirche Christi wurde; die Kraftquellen der Kirche aber sind die Natur u. die Übernatur, Form u. Gestalt geworden in der Liturgie. O. C. [515 a

## Gregorianischer Gesang.

Von Urbanus B o m m OSB.

(Die mit \* versehenen Nummern waren dem Berichterstatter nicht zugänglich.)

### A. Gesamtdarstellungen; der Choral in der allgemeinen Geschichte der Musik.

**O. Ursprung**, *Die katholische Kirchenmusik* (Hdb. der Musikwiss. hg. von E. Bücken, Erg.-Heft; Schlußlief.; Potsdam 1933). Von U.s verdienstvoller Geschichte der kath. KM (vgl. Jb. 11 Nr. 436) liegt nun die 9. (Schluß-)Lieferung vor. Sie umgreift auf stark 30 S. einen für die Entwicklung der kath. KM ungemein bedeutsamen u. reichen Zeitraum: Von der Restauration der klass. Polyphonie über die „cäcilianische Ära“ u. die Wiederentdeckung u. -herstellung des gregor. Chorals bis zum Erwachen neuen eigenständigen Lebens in der Gegenwart. Gerne folgt man der sicheren Führung, die erstmalig einen Überblick über das Gesamtgebiet zu geben unternimmt, nicht ohne zuvor gewissenhaft geforscht u. geprüft zu haben, u. die gerade darum trotz des eiligen Ganges u. immer nur ganz kurzen Verweilens durchaus besonnene u. treffende Hinweise, Einordnungen, Urteile zu geben vermag.



Den Choralisten interessieren folg. Abschnitte: S. 268—270: Erste Phase einer Choralrestauration von 1830 an; S. 277 ff.: Der ACV und seine Choraltätigkeit; S. 286 ff.: Die pianische Choralreform, die wissenschaftl. Wiederherstellung der alten Melodien. [516]

Ugo Sesini, *Decadenza e restaurazione del canto liturgico* (Studi e testi liturgico-musicali, II; Milano 1933). So sehr es zu begrüßen ist, daß die Verfalls- u. Auferstehungsgeschichte des greg. Chorals monographisch behandelt wird, so sehr ist es zu bedauern, wenn es in ungenügender Weise geschieht. Vorlieg. Buch ist ein in manchen Kp. gelungener, aber in vielen auch unzureichender Versuch einer solchen Darstellung. Es genügt nicht, wie in Kp. II, die Anfänge des Verfalls lediglich mit der beginnenden Mehrstimmigkeit zu verbinden. Eine Reihe von „nivellierenden Tendenzen“, die aus dem Musikempfinden der german. Erben röm. Gesangkunst stammen mögen, sind vorher u. nebenher mit weitaus stärkerer Einwirkung an der Veränderung der Melodien u. mithin am Untergang der alten Choraltradition beteiligt: Das Streben zum rhythm. Gleichmaß u. langsamen Vortrag z. B. entstammt durchaus nicht erst der Diaphonie, sondern setzt ohne sie ein. Daneben geht das Streben nach Diatonik gegenüber den bisherigen melod. Schwebungen, das Streben nach starrem Vollklang statt der bisherigen Liqueszenzen, das Vermeiden harter Tonfolgen durch Gebrauch des *b molle*, das Aufrücken des Tenors *h* nach *c* in der 3. u. 8. Tonart, kurz, all das, was mit dem „Zersingen“ einer Melodie in mündlicher Tradition gegeben sein mag. Dies Zersingen ging früh schon so weit, daß die gregor. Gesänge im Munde deutscher oder fränk. Sänger für italien. Ohren nicht wiederzuerkennen waren. Durch die Mehrstimmigkeit, die selbst wieder nordischem Musikempfinden so sehr entsprach, wurden diese Tendenzen nur noch gefördert und bestärkt. Doch ist davon bei S. keine Rede. Völlig übersehen sind auch die frühen korrigierenden Eingriffe, welche die Theoretiker um der modalen Einheitlichkeit willen oder zur Austilgung chromatisch alterierter Töne vorschlugen oder selbst vornahmen, die Kürzungen u. Streichungen an den Melismen u. dem Ambitus, Bestrebungen, die in der „Reformausgabe“ des Gradualbuches durch die Zisterzienser im 13. Jh. ihren autoritativen Ausdruck fanden. Sie sind die Vorläufer der humanist. Reformen u. der Redaktion des Chorals im 16. u. 17. Jh. gewesen. Dies alles hätte in einer umfassenden Darstellung des Verfalles der Choralüberlieferung einen Platz finden müssen. — Aber auch die mehrst. Musik, auf deren Einwirkung S. ausschließlich eingeht, kommt bei ihm zu kurz. Sein Urteil über diese aufblühende Kunst, die es vermocht hat, in der Kirchenmusik des gesamten Abendlandes den Choral mehr oder weniger in den Schatten zu stellen, ist allzu dürftig. Jener Teil des Kp. III, in dem S. eine Übersicht mehrst. Formen bieten will, zeigt leider nur zu deutlich, wie ungenügend sich Vf. über dieses Gebiet informiert hat. Man sollte erwarten, daß jemand, der diese Kunst als „barbarisch“ u. „kindlich-stammelnd“ beurteilt, wenigstens weiß, was ein *Rondellus*, ein *Conductus*, eine *copula* ist. Was aber S. darüber in Kp. III seinen Lesern sagt, ist Irrtum oder Phantasie. — Der brauchbare Teil des Buches beginnt mit Kp. V: Einwirkung des Humanismus. Gestützt auf die Studien von C. Respighi und R. Molitor schildert S. die sog. Choralreform des 16. u. 17. Jh., den völligen Verfall im 18. Jh., das Aufleben choralgeschichtl. Studien zu Beginn des 19. Jh. Von da an beschränkt er sich, abgesehen von einer kritischen Darstellung verschiedener mensuralist. Choraltheorien in Kp. XIII, auf die Forschungen, Kämpfe u. Editionen der Mönche von Solesmes. Obschon er ein eigenes Kapitel dem „gegenwärtigen Stand der greg. Studien“ widmet, werden deutsche u. engl. Forschungen mit keinem Worte erwähnt. Die engl. Plainsong & Medieval Music Society sucht man vergeblich, P. Wagner wird nur als Mitglied der päpstl. Kommission für das Graduale genannt, ganz zu schweigen von Riemann, Fleischer, Ursprung, Wellesz. Selbst der Name J. Jeannins findet keine Aufnahme. — Abschließend wollen wir

der Hoffnung Ausdruck geben, daß Vf., der uns im Vorjahre eine so gediegene Darstellung der „Notation von Como“ bescherte (vgl. Jb. 12 Nr. 522), in künftigen Publikationen zu echter Forschungsarbeit zurückkehrt. [517]

**E. Jammers**, *Die Kunst der Einstimmigkeit im mittelalterlichen Liturgieschaffen* (Greg.-Bl. 57 [1933] 49—52). Die einstimmigen Neuschöpfungen in der lit. Musik des MA nehmen eine gewisse „Randstellung“ im lit. Ganzen ein: Es sind Zusätze in der Vormesse und im Offizium (Sequenzen, Tropen). Daher ihre größere Freiheit, die ihnen erlaubt, den streng-lit. Stil zu durchbrechen. Ein neuer Geist macht sich hier geltend. Vor allem geschieht dies in den neu zu schaffenden Offizien neuerer Feste. Man strebt gedanklich-logischen Zusammenhang der Stücke untereinander an, man gibt den Texten poetische Form, ordnet die Tonarten schematisch. So erwirbt man eine neue gedankliche Einheit. [518]

## B. Geschichte des Chorals in seinen Anfängen und in seiner Blütezeit.

### 1. Die Denkmäler: a) Die Quellen; Neumenkunde.

**A. Kunzelmann** OESAug., *Ein interessantes Fragment einer Neumenhandschrift in der Bibliothek des Gymnasiums Münnerstadt* (CVO Mus. s. 64 bzw. 63 [1933] 225—227). 8 Seiten eines Antiphonale Missarum aus dem Anfang des 13. Jh., linienlose Notierung, alemann. Neumen. Beschreibung, Inhaltsangabe. [519]

**R. J. Hesbert** OSB, *L'interprétation de l'„equaliter“ dans les manuscrits sangalliens* (Rev. Grég. 18 [1933] 161—73). H. macht die wertvolle Feststellung, daß das *e* der sog. *litterae significativae* nicht nur die gleiche Tonhöhe für den Beginn der nächsten Neume anzeigen soll, sondern zuweilen die Wiederholung eines kleinen Motives bezeichnet, was durchaus dem *equaliter sonetur* Notkers entsprechen würde. Der Beweis, unter Heranziehung der diastematischen Hss. für Cod. 121 Eins. geführt, ist schlüssig. Eine Fehlerquelle bei Wiederherstellung der alten Melodien an Hand der rein neumatischen Hss. ist damit ausgeschaltet. [520]

**G. Suñol** OSB, *La notazione musicale ambrosiana* (Ambrosius 9 [1933] 280—86; 10 [1934] 43—56). Zweck des Aufsatzes ist, die von S. in seinen bisherigen Veröff. ambrosian. Melodien angewandte Notation in Quadratnoten mit rhythm. Zeichen zu verteidigen. Res, non verba! Er weist an Hand von Beispielen nach, daß die mailänd. Neumenschrift des 10. Jh. der oberitalien. Gruppe u. damit dem Verwandtschaftskreise der St. Galler Notation angehört hat, daß die got. Neumenform, die in den bisherigen Drucken verwendet wurde, zwar traditionell, aber nur Durchgangsstufe ist. Es ist also berechtigt, für Neuausgaben die klare Notation der typ. Choraldrucke zu verwenden. — S. zeigt ferner, daß in Hss. des 10. Jh. den Neumen Zusatzbuchstaben beigelegt wurden; er nennt c, p, l, s. l und s werden melodisch gedeutet (*levetur, sursum*), p als dynamisches Zeichen (*pressus*), c (u. hier scheint die Interpretation den Boden der Tatsachen zu verlassen) je nachdem als *Tempo*-bezeichnung (*celeriter*) oder als rhythm. Zeichen (= dieser Ton, meist Spitzenton, soll nur flüchtig gesungen u. die rhythm. Thesis auf den nächsten Ton verlegt werden!). Im Druck wird dies durch das rhythm. Episem auf der Nachbarnote wiedergegeben. Wir vermögen hierin der S.schen Aufstellung nicht zu folgen. [521]

### 1b) Einzelne Gesänge.

**W. Widmann**, *Gloria in excelsis* (CVO Mus. s. 64 bzw. 63 [1933] 257—264). Stellt sich die Frage, ob das *Gratias agimus tibi* zur Textgruppe der Huldigungsrufe gehört u. dementsprechend mit „huldigen“ zu übersetzen sei, oder ob es nicht dazu gehört, so daß es den Sinn von „Danksagen“ hat. Untersucht daraufhin die Melodien der Vaticana u. findet, daß die Komponisten das *Gratias agimus* in deutlichen Gegensatz zu den vorausgehenden Rufen stellen. [522]

A. Gastoué, *Les chants du Credo* (Rev. du ch. grég. 37 [1933] 166—70; 38 [1934] 14—8). Von den 4 Credo-Melodien, die in den allg. Gebrauch der Kirche übergegangen sind, stammt nur die 1. „authentische“ aus früher Choralzeit (vor dem 11. Jh.). G. vermutet byz. Ursprung. Die 3. (*de angelis*) und 4. Melodie (*cardinalis*) stammt aus Frankreich bzw. Italien, etwa aus dem 15. Jh. (vgl. Jb. 12 Nr. 586). Auch für die 5. Melodie (*ad libitum*) setzt G. griech. Einfluß an. [523]

L. David OSB, *L'histoire liturgique d'un beau Cantique. L'Hymne „Benedictus es“* (Rev. du ch. grég. 37 [1933] 114—20; 132—5; 179 f.; 38 [1934] 22 f.). Überblick über die Verwendung des *Canticum trium puerorum* in der Vormesse der Quatember-samstage u. des Karsamstags. Die heutige Ordnung des röm. Missale (Fortfall des *Canticum* am Karsamstag; an den Advents-, Fasten- u. Herbstquatembern Lesung von den 3 Jünglingen in äußerst gekürztem Umfang, *Canticum Benedictus es*, Dan. 3, 52—55, in textl. Umgestaltung) ist erst verhältnismäßig spät entstanden. Früher sang man auch hier das Cant. *Benedicite* (ebd. 57—88) in reich melismatischer Form. [524]

D. Johnner OSB, *Erklärung des Kyriale nach Text und Melodie* (Regensburg 1933). Der Choralmeister von Beuron bietet aus seiner unvergleichlichen Vertrautheit mit den alten Melodien einen Kommentar zum Kyriale der Vaticana, als willkommene Ergänzung zu seiner Erklärung der „Sonn- u. Festtagslieder“, d. i. des Propriums. Man findet im allg. Teil anregende u. eingehende Unterweisung über Bedeutung u. Geschichte, Wortsinn u. künstlerischen Aufbau der Teile des Ordinariums. Dann wird, immer in Verbindung mit der Gesangspraxis, Stück für Stück in genauer, allerdings meist rein formal eingestellter Analyse erschlossen. Man bedauert, daß der ausgezeichnete Choralpraktiker nicht mehr auf das eigentliche innere Leben dieser Gesänge, etwa das reizvolle Kräftespiel zwischen Wort u. Melodie, Einzelton u. Melisma, kurz auf das so unendlich feine Sprach-Ton-Empfinden hinweist. Jedenfalls ist das Buch für alle, die den lebendigen Klang der gregor. Gesänge kennen, eine Quelle tieferen Verständnisses u. dadurch neuer Freude. Der Chorleiter wird für manchen praktischen Hinweis dankbar sein. [525]

G. D[elaporte], *Sancte Gregori, ora pro nobis* (Rev. Grég. 18 [1933] 100—105). In neuen Missale-Ausgaben ist für obige Anrufung die Betonung *Grégori* gesetzt; desgl. (aber ohne Konsequenz) in neuen Brevier- u. Rituale-Ausgaben. Vf. zeigt, daß diese Betonung richtig ist; Gregorius wird, entsprechend der Abstammung des Wortes aus dem Griechischen, in metrischen Dichtungen des MA sehr häufig mit kurzem o gesetzt, aber ebenso findet sich der „Barbarismus“ Gregorius (so bei Venantius Fortunatus). Die Neumen-Hss. weisen die Betonung *Gregóri* auf, wie heute noch das Graduale u. Antiphonale Romanum. — Vf. tadelt, daß durch obige Korrektur die Zahl der Abweichungen der Text- u. Gesangbücher vermehrt werde, und fragt, warum man sie, wenn sie schon einmal eingeführt werden sollte, nicht auch auf *sancte Ambrosi* (Ambrösius) ausgedehnt habe. [526]

X., *A propos du „Concordi laetitia“* (Rev. du ch. grég. 37 [1933] 8—10). Der ma. volkstümliche Osterhymnus *Concordi laetitia* (15. Jh.) wurde 1861 durch F. Clément mit der Weise der berühmten Prosa „*de asino*“: *Orientis partibus* (12. Jh.) verbunden u. durch Aufnahme in das *Manuel de Chants religieux* von P. Garin in dieser Gestalt weit verbreitet. Vf. bespricht die rhythm. Divergenzen zwischen Melodie u. Text u. deren praktische Lösung. [527]

## 2. Die theoretischen Schriften.

P. Wackernagel, *Textkritisches zu Guido von Arezzo* (Krit. Beitr. zur Gesch. des MA, Festschr. f. R. Holtzmann. Hist. Studien, Heft 238 [Berlin 1933] 53—63 u. 1 Tafel). Macht mit der Hs. Mus. Ms. theor. 325 der Berl. Staatsbibl. bekannt, die auf 7 Blättern folgende Traktate G.s enthält: *Regulae rhythmicae* (Gerbert Scr. II 25 ff.), *Regulae de ignoto cantu* (ebd. 34 ff.) u. die *Epistola Michaeli*

*monacho . . . directa* (ebd. 43 ff.). In dieser Reihenfolge sind die irrtümlich falsch gehefteten Blätter zu ordnen: fol. 6, 7, 1, 2, 3, 4, 5. Der 1. Traktat reicht dann von fol. 6 über 7 bis 1<sup>r</sup>, der 2. von 1<sup>r</sup>—2<sup>rb</sup>, der 3. von 2<sup>rb</sup>—5<sup>vb</sup>. Die Hs. entstammt der Wende des 11. zum 12. Jh., gehört also zu den ältesten G.-Hss. In vielen Punkten unzuverlässig, offenbar durch Kenntnislosigkeit des Schreibers, ist sie in anderen doch wieder ein höchst wertvolles Textzeugnis, das zur Verbesserung der Gerbertschen Fehler dienen kann. Folgendes sei kurz angegeben: Bei Gerbert II S. 26 Z. 28 muß es heißen: *vel quod tota linea*. S. 26 Z. 38: *Item gammae de novenis passibus*. S. 33 Z. 13: *Voces denique affines*. S. 35 Z. 34: *praefiguntur*. S. 49 a Z. 1 f.: *habent . . . duos tonos*. S. 50 a Z. 2: *Prima cum quarta et quinta*. — In den *regulae rythmicae* bietet das Ms. viele Varianten, vor allem einige Zusätze, von denen einer der wichtigsten mitgeteilt sei: Bei Gerbert II S. 31 ist nach Zeile 21 einzuschieben:

*Ita sane procuratum sit antiphonarium  
Per Apulienses cunctos et vicinos Calabros  
Quibus tales misit neumas per Paulum Gregorius.  
At nos miseri canentes frustra toto tempore  
Sacros libros meditari penitus omisimus,  
Quibus deus summe bonus loquitur hominibus.*

G. beruft sich also hier bei seiner „Erfindung“ der Liniennotation auf die diastematische Schrift, wie sie in Apulien u. Calabrien üblich sei u. wie sie dort „Gregorius“ eingeführt habe. Gemeint ist die eigenartige u. altertümliche Neumenschrift Mittel- u. Unteritaliens, von der Neumenkunde „cassinensische“ oder „beneventanische“ Schrift genannt. Unter dem „Gregorius“ ist Gregor I. zu verstehen, auf den sich Guido mehrfach zu berufen pflegt. Die hier wiedergegebene Überlieferung ist mithin ein wichtiges Zeugnis für Alter u. Herkunft dieser Schrift u. der Diastematie überhaupt. [528]

\* S. Tommaso d' Aquino, *Ars musicae. Trattato inedito, illustrato e trascritto* da Maria di Martino (Neapel 1933). [529]

H. Sowa, *Sieben Choralregeln* (CVO Mus. s. 64 bzw. 63 [1933] 8—11). Veröff. aus Clm 18751, einer Hs. aus Tegernsee, 7 Gesangsregeln, deren Eintragung (auf fol. 160) 1495 erfolgte, die aber schon im 13. Jh. verfaßt sein sollen. Bemerkenswert Nr. 2: Beim Beginn eines Stückes soll der Kantor die erste Note dehnen, damit die ersten Töne der Melodie von den Mitsängern einheitlich u. einmütig gesungen werden. Nr. 3 fährt fort, daß alle anderen Noten gleichmäßig bleiben sollen bis zum Schluß, der wieder gedehnt wird. Das Tempo soll an Ferialtagen flott, an Festen langsamer, an Hochfesten ganz langsam sein. — Die von S. gebotene Übers. weist grobe Fehler auf, sein Kommentar dazu ist voll von Mißverständnissen. [530]

### 3. Geschichte der Choralpraxis (Vortrag, Begleitung).

J. Jeannin OSB, *Qu'étaient les „tabulae“ dont parlent les liturgistes du moyen âge?* (Rev. du ch. grég. 37 [1933] 15—21; 50—6). Forts. von Jb. 12 Nr. 599. Sucht aus Honorius v. Autun, Sicardus v. Cremona u. Durandus v. Mende seine These zu erhärten, daß die ma. Kantoren mit elfenbeinernen Tafeln oder auch mit dem Stabe bzw. mit der Hand den Rhythmus der Choralgesänge zu „schlagen“ pflegten. [531]

J. Smits van Waesberghe SJ, *Un dernier mot sur les „tabulae“ du moyen âge* (ebd. 88—91). Stellt abschließend fest, daß die grundlegende Amalar-Stelle aus Ordo Rom. II zu erklären ist, den A. für sein Kap. *De tabulis* benutzt hat. Dort heißt es, daß der Cantor *cum cantatorio sine aliqua necessitate* den Ambo besteigt. A. macht daraus: *tenet tabulas in manibus sine aliqua necessitate legendi*. *Tabulae* u. *cantatorium* sind identisch. [532]



**K. G. Fellerer**, *Zur Kirchenmusikpflege im 13. Jahrhundert* (Kirchenmus. Jahrb. 28 für 1933 [Köln 1934] 7—9). Macht auf gelegentliche Bemerkungen ma. Schriftsteller zur Gesangspraxis aufmerksam als eine wichtige Quelle für die Choralgeschichte. Er zitiert Hieronymus von Mähren u. Thomas v. Aqu. — *Oris apertio* = gutes Gehör? Ein lapsus calami. [533]

**J. Heer**, *Zur Kirchenmusik und ihrer Praxis während der Beethovenzeit in Bonn* (ebd. 130—42). Die Auffindung 2er Orgelbücher u. eines „Nachtrags für die kurfürstliche Hofmusik“ aus Anlaß der Ritterschlagsfeier für den Grafen Waldstein geben Gelegenheit, die Bonner kirchenmus. Verhältnisse zu schildern: Einführung deutscher „vernünftiger“ Kirchenlieder, Unkenntnis u. willkürliche Behandlung des Chorals, mehrstimmige Ausführung der Versikel, Instrumentalmusik während des Hochamtes, Klavierbegleitung zum Choral (so zu den Lamentationen) während der Fastenzeit sind hier wie an anderen Orten üblich. Beethoven hat als Hilfsorganist inmitten dieser kirchenmus. Gewohnheiten gestanden. [534]

#### 4. Beziehungen zur außergregorianischen Musikübung.

\* **Bank**, *Klassieke filologie en gregoriaanse muziekwetenschap* (St. Gregoriusblad 57 [1932] Heft 4 u. 5). [535]

**G. Prado OSB**, *Un „Gloria in excelsis“ mozarabe* (Rev. Grég. 18 [1933] 15—19). Referiert unter Hinweis auf den größeren Aufsatz in den Ephem. Liturg. (s. Jb. 12 Nr. 233) über einen von allen lat. Versionen abweichenden Text des *Gloria*, der im berühmten Kodex des Cathedralarchivs von León (10./11. Jh.) aufgezeichnet ist. Bietet dann den Versuch einer Übertragung der linienlosen, aber in andeutender Diastematik geschriebenen Neumen, indem er zugleich die Melodie auf den röm. Text des *Gloria* adaptiert; dabei sind natürlich die Intervalle u. die Modalität der Melodie nicht mit Sicherheit bestimmbar. [536]

**E. Wellesz**, *Die Tabelle der Lektionszeichen Cod. 38 des Leimunklosters* (Zeitschr. f. Musikw. 15 [1932/33] 168—70). W. kann die von Papadopoulos-Kerameus 1884 veröff., von J. Thibaut 1907 übernommene Tabelle nunmehr an Hand einer Originalphotographie des Prof. C. Hoëg von den entstellenden Lese Fehlern der 1. Ausgabe reinigen, nachdem er schon vorher theoretisch eine Verbesserung vorgeschlagen hatte, die sich als richtig erweist. [537]

**E. Wellesz**, *Über Rhythmus und Vortrag der byzantinischen Melodien. Eine musik-paläographische Studie* (Byz. Zschr. 33 [1933] 33—66). Ausgezeichneter Überblick über den Werdegang der Erforschung der byz. Notationen, die vor allem von W. selbst sowie durch H. J. W. Tillyard entscheidende Förderung erfahren hat. Die mittelbyz. Neumen werden speziell behandelt, ihre melod. u. rhythm. Bedeutung wird dargelegt, die nunmehr einwandfrei klar ist (6- bzw. 5-fache rhythm. Bedeutung der „Somata“, die, mit den „Pneumata“ verbunden, auch diesen zur rhythm. Fixierung dienen) u. in einem Regulativ für alle künftigen Übertragungen festgelegt werden konnte; ihre Entstehung wird in das Ende des 11. Jh. vorgerückt, zu welcher Zeit sie noch neben der frühbyz. Strich-Punkt-Notation verwendet worden ist, was den Ausgangspunkt der Erschließung auch der frühesten Denkmäler bilden kann. An einem Hymnus zu Ehren des hl. Eustathios u. Gef. aus dem 1221 geschriebenen Codex Vindob. theol. gr. 181 wird in aller Ausführlichkeit ein Beispiel der Zeichenerklärung u. Übertragung gegeben. Zum Schluß weist W. auf die nun zu eröffnende große Vergleichsarbeit zur Eruierung der ältesten u. besten Fassungen hin. Aus den nach W.s u. Tillyards Regulativ übertragenen Melodien lassen sich schon jetzt bedeutsame Parallelen zu den gregor. Melodien ziehen. — Dazu kl. Anzeige von D. Johnner OSB, *CVO Mus. s. 64 bzw. 63* [1933] 191f. unter dem Titel: *Byzantinischer Einschlag im gregorianischen Choral*. [538]

\* **J.-D. Petresco**, *Les Idiomèles et le Canon de l'Office de Noël, d'après des manuscrits grecs des XI<sup>e</sup>, XII<sup>e</sup>, XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*. Avec une préface de

A. Gastoué (Paris 1933). Vgl. Rev. du ch. grég. 37 [1933] 97—99 u. 120—123 (Abdruck einer Melodie u. Besprechung von L. David OSB). [539]

A. Krißmann, *Moderne Musik und gregorianischer Choral* (Bened. Mschr. 15 [1933] 103—105). Hinweis auf das erwachende Verständnis nichtkathol. Komponisten für das großzügig-objektive Melos des Chorals, dessen vorbildliche Wirkung in manchen Werken spürbar wird. Diese Erscheinung gehört zur allgemeinen Rückkehr zur Einfachheit u. zu den Formen alter Musik. [540]

## C. Systematik.

### 1. Der Rhythmus.

L. David OSB, *Le rythme verbal et musical dans le chant romain* (Les éditions de l'université d'Ottawa 1933). In 2 großen Vorlesungen, die 1932 in der Schule für Kirchenmusik an der Universität Ottawa (Canada) stattfanden, nahm D. Gelegenheit, seine Rhythmuslehre ausführlich darzulegen. Das vorlieg. Buch ist die erweiterte Wiedergabe dieser Vorlesungen. Grundlage u. Quelle des Choralrh. ist nach D.s Auffassung das Wort mit seinem dynamischen Akzent. Der Akzent ist das Prinzip der Worteinheit u. der Satzgliederung im Vortrag. Um die hervortretende Akzentsilbe fügen sich die anderen zur rh. Einheit zusammen, um das Hauptwort die untergeordneten Wörter zur rh. Phrase. Der dynam. Akzent beherrscht die lat. Sprache schon im 3. Jh. n. Chr. Er ist auch das rh. Prinzip des Chorals geworden. — So steht D. (im Anschluß an Pothier) im Gegensatz zur Rh.-Theorie Mocquereaus, die den Rh. aus dem Bereich des Dynamischen löst u. zu einem autonomen Vorgang spiritueller Energien des Melodieverlaufes machen will. Gewiß vertritt D. hiermit eine gesunde Lehre, die wirklich aus den Gegebenheiten des Chorals geschöpft ist. Aber in der Auffassung von der Funktion des Rh. u. vom Bau der rh. Einheit stößt er u. E. nicht zum Letzten vor. Nach D. baut sich die rh. Einheit (Arsis-Thesis) in der Folge „stark-schwach“ auf, so daß der Akzent die 1. Zeit des Rh. bildet. So entsteht in der Tat ein „jalonnement“, ein Abstecken der Melodie wie mit Pfählen. Hier kommt wieder die Auffassung Mocquereaus dem auftaktigen Bau des Rh. (leicht-stark = Arsis-Thesis) u. seiner „kinetischen Energie“ u. mithin dem Wesen der Sache näher. Vf. behandelt zuerst das Verhältnis von Intensität u. Rh. in der Sprachgeschichte u. erklärt im 2. Teil die Wirkweise des dynam. Akzents im Bau der gregor. Melodien. [541]

L. Bonvin SJ, *Wie verlor der Gregorianische Choral seinen Rhythmus?* (Greg.-Bl. 57 [1933] 19—23). Im Anschluß an A. Dechevrens legt B. dar, wie die frühe Mehrstimmigkeit durch das Verweilen beim „süßen Klang der Harmonien“ den ursprünglich metrischen Rh. des Chorals verwischt habe. [542]

L. Bonvin SJ, *Zur Frage des Choralrhythmus* (CVO Mus. s. 64 bzw. 63 [1933] 130—33). Der Artikel über „Choral“ im „Großen Herder“ vertritt die Solesmer Auffassung vom Gleichwert aller Einzelnoten u. von den rhythm. Zweier- u. Dreiergruppen. B. führt dagegen erneut die Aussagen Bernos u. Hucbalds an, die eine klare Mensurierung der Chormalmelodien u. nach B.s Ansicht ihre taktgemäße Gliederung bezeugen. [543]

D. Johner OSB, *Zur Rhythmusfrage des Chorals* (ebd. 155—7). Geht an Hand des Aufsatzes von J. Vollaerts SJ, *Rythme grég. et Théoriciens médiévaux* (s. Jb. 12 Nr. 614) auf das Problem u. seinen gegenwärtigen Stand ein. Die Aussagen der Theoretiker sind unbestreitbar. Allerdings stehen ihnen andere gegenüber, die das klare *metrice cantatur* einschränken durch *quasi, veluti* usw. Zu beachten ist das Hilfszeichen *m* in den rhythm. Hss., das ein mittleres Maß bedeuten muß, wenn *c* „kurz“ u. *t* „doppelt so lang“ besagen will. [544]

L. Bonvin SJ, *Endlich einmal ein Reagieren in der Rhythmusfrage des Chorals* (ebd. 243—8). Geht anerkennend auf D. Johners Aufsatz ein (s. Nr. 544) u.

sucht seine Bedenken zu zerstreuen, m. E. mit guten Gründen. Das *quasi metricis pedibus* sei gesagt, weil es sich ja nicht eigentlich um das Silbenmetrum, sondern um das ähnliche rein musikalische M. handle. Die Erklärung des *m* als „nicht zu lang u. nicht zu kurz, also genau“ ist allerdings wenig stichhaltig; B. selbst möchte lieber hier einen Mittelwert bezeugt sehen. — Die *morula tremula* erscheint m. E. durch Ario doch richtig als Quilisma gedeutet, das vor der eigentlichen Schleifnote eine nachdrückliche Dehnung verlangt, die dann in den Schleifton übergeht (*m. tremula*); diese Dehnung ist in der Hs. Eins. 121 tatsächlich häufig durch *Episem* oder *t* markiert.

[545]

## 2. Die Kompositionsgesetze (Ästhetik).

E. Mourey, *Un exercice de composition grégorienne* (Rev. Grég. 18 [1933] 51—7; 111—8). Um Geist u. Regel gregor. Kleinkunst zu verdeutlichen, stellt Vf. die Aufgabe, einen beliebigen Antiphontext mit einer der typischen alten Melodien zu verbinden. Er wählt die Ant. *Rex aeternae gloriae* aus, dem Offizium S. *Coronae spineae* u. versucht in allen Tonarten außer der 5. u. 6. diesem Text eine passende Melodie zu geben. Mit pädagog. Geschick läßt er den Leser auch unbefriedigende Versuche mitmachen u. hat so reiche Gelegenheit, die ästhet. Erfordernisse eines gregor. Tonstückes, die Eigenart der betr. Melodietypen u. die Möglichkeit ihrer Anpassung an den Text ins Licht zu rücken. — Die beiden schon bestehenden Versionen (Ant. Rom. [153] im 3. Ton u. Ant. Mon. 953 im 5. Ton), die beide nicht glücklich gewählt sind, bleiben unerwähnt.

[546]

E. Mourey, *Les cadences dactyliques. Leur formation. Leur classification* (Rev. Grég. 18 [1933] 148—56; 174—85). M. beschäftigt sich nun schon in mehreren trefflichen Untersuchungen (vgl. Jb. 12 Nr. 621/623) mit dem melod. Eigenleben der Choralformeln u. ihrem Verhalten über verschiedenartig gelagertem Text, um so das fein ausgewogene Sprach- u. Rhythmusempfinden der alten Sänger u. Komponisten darzutun. Im vorlieg. Aufsatz behandelt er die Umwandlungen, die eine Melodieformel bei Ersetzung spondeischer Wörter durch daktylische erfährt. Hauptsächlich wählt er Schlußkadenzen als Beispiele. Er stellt 4 Umwandlungsformen fest: 1. Einschieben einer Hilfsnote, 2. Vorsetzen einer Hilfsnote, 3. Einfügen eines Podatus über der vorletzten Silbe, 4. Ausfüllen eines Intervalls durch Zwischennote. Er legt dar, wie die Komponisten mit Sicherheit jeweils die beste Lösung für den vorliegenden Fall angewendet haben, die dem Klang des Wortes wie der Struktur der Kadenz am meisten gerecht wird.

[547]

Th. Seelgen, *Zur Akzentverteilung am Schlusse eines Ganz- oder Halbsatzes* (CVO Mus. s. 64 bzw. 63 [1933] 83—6). Beschäftigt sich mit der prakt. Frage, wie den Sängern das allzu schwere Betonen u. Dehnen der Schlußnoten abzugewöhnen sei. — Die Lösung geschieht hier m. E. etwas zu sehr auf Kosten der im Choralrhythmus liegenden Schlußsteigerung.

[548]

B. Stäblein, *Warum tragen im gregorianischen Choral oft unbetonte Silben mehr Noten als betonte? Eine choralstilistische Untersuchung an Hand der Communio „Modicum et non videbitis me“* (ebd. 36—45). Die vorbereitende, gleichgewichtschaffende Funktion solcher Melodieteile wird trefflich erkannt und erläutert.

[549]

## D. Der Choral in der Gegenwart.

### 1. Die Choralwissenschaft.

A. Bopp, *25 Jahre Graduale Romanum — Editio Vaticana* (ebd. 82 f.). Kurzer Hinweis auf die Überreichung des 1. Exemplars des neuen authentischen Graduale durch Dom Pothier an Pius X. am 12. III. 1908. Der Werdegang des Werkes wird skizziert.

[550]

Zur Jahrhundertfeier der Abtei Solesmes 8.—11. VII. 1933: Rev. Grég. 18 [1933] 126—132 (Thibault; Festbericht); Bened. Monatschr. 15 [1933] 253—260 (B. Danzer OSB; Geschichte der Abtei Solesmes). [551/2]

**F. J. Bunse SJ, Ludwig Bonvin S. J.** *Eine biographische Skizze* (CVO Mus. s. 64 bzw. 63 [1933] 16—9). [553]

Nachruf auf Prof. Oskar Fleischer, † 8. Febr. 1933: Ztschr. f. Musikwiss. 15 (1932—1933) 209 (A. Einstein). [554]

Nachruf auf D. Jules Jeannin OSB, † 15. II. 1933: Rev. du ch. grég. 37 (1933) 62 f. [555]

Nachruf auf Abt Ambrogio Amelli OSB, † 25. VIII. 1933: Ambrosius 9 (1933) 286—287 (Saba). [556]

**C. Dotta, P. Amelli** *e il canto ambrosiano. Come un antifonario ambrosiano andò a Londra* (Ambrosius 9 [1933] 288—91). Veröff. den Aufruf, den der Vizekustode der Ambrosiana, Guerrino A., erließ, um zur Zeichnung der Summe von 8000 Lire aufzufordern, die zum Ankauf des ältesten Denkmals ambros. Choralen benötigt wurde. Der Aufruf blieb erfolglos. Der Kodex wanderte in das British Museum (heute add. 34 209) (vgl. *Paléogr. mus.* V u. VI). [557]

**J. Gajard OSB, Dom de Sainte-Beuve** (Rev. Grég. 18 [1933] 201—19). Ein liebevoll u. sorgsam gezeichnetes Bild dieses geduldrigen u. stillen Mitarbeiters von D. Mocquereau, dieses Arbeiters im altbenediktinischen Stil, des Herausgebers der Diözesanproprien zum Graduale u. Antiphonar, des Komponisten neuer Offizien, so des Christ-Königs-Offiziums. Er starb am 12. IX. 1933 im Alter von nahezu 75 Jahren. [558]

## 2. Die praktische Choralpflege.

**Bisch. M. Kaller, Liturgie und Kirchenmusik** (Bened. Mschr. 15 [1933] 161—70). Rede auf einem Choralkurs für die Diözese Ermland. Behandelt in klaren u. treffenden Worten die Frage der Wiedereinführung des Chorals bei Kirchenchor u. Volk. Liturg. Belehrung u. musikal. Einführung sind notwendig. Lebendige Teilnahme am liturg. Leben der Kirche ist Vorbedingung. [559]

**H. Halbig, Gregorianische Laienchorschule. Eine Einführung in Technik und Wesen des gregorianischen Chorgesangs** (Wolfenbüttel 1933). Kein Buch, sondern eine Mappe mit 12 „Losen Blättern der Musikantengilde“ (Nr. 341—352) nebst einem einführenden „Textteil“ zum Gebrauch für Singekreise u. Laienchöre; aus praktischer Erfahrung erwachsen, in stufenweisem Fortschreiten aufgebaut mit guten Erläuterungen u. Vorübungen — ein ausgezeichnetes Lehrwerk für ernste Chorarbeit. — Eines sei hervorgehoben: Jeder, der sich daran wagt, deutsche Texte für gregorian. Melodien zu schreiben, sehe sich zuvor ein so prächtiges Beispiel aus alter Zeit an, wie es Blatt 345 mit dem deutschen Tedeum von Michael Vehe (1537) darbietet. Da ist noch Sprach- u. Gestaltungskraft, noch Einheit von Text u. Melodie! Wie schwächlich u. unbefriedigend sind dagegen alle neuen Versuche! [560]

**K. G. Fellerer, Gregorianischer Choral und Gottesdienst** (Cäcilia-Straßb. 46 [1933] 22—6). Die wachsende Entfremdung von Liturgie u. lit. Musik im MA: Der Celebrans „liest“ die Messe für sich, der Chor singt für sich. Die Musik wird Ausschmückung des Gottesdienstes u. ist nicht mehr integrierender Teil. Heute wird eine Rückbewegung erstrebt durch Pflege des greg. Chorals als der lit. Musik. Nur sollte auch die Stilreinheit gewahrt werden durch Weglassen der Orgelbegleitung. [561]

**F. Weidmann, Die Würde des Kantorenamtes in der Kirche** (CVO Mus. s. 64 bzw. 63 [1933] 29—31). Schildert die Kantorenweihe nach syrisch-maronitischem u. griech. Ritus. Weist darauf hin, daß auch das röm. Pontifikale eine K.-weihe enthält, die vom Priester vorgenommen werden kann. Sie besteht in der Beauf-



tragung durch folgende Worte: *Vide, ut quod ore cantas, corde credas, et quod corde credis, operibus comprobes*. Fordert die Pfarrer auf, sie für ihre Ministranten u. Sänger wieder anzuwenden. [562]

**E. Drinkwelder** OSB, *Die liturgische Stellung des kirchlichen Sologesanges* (ebd. 185—8). Stellt die verschiedenen Arten solistischen Vortrags im Choralamt zusammen: Vorlesen, Vorbeten (Orationen, Präfation), Vorsingen (Intonationen, solistische Verse). Zur Gesamtwirkung des Chorals gehört der künstlerisch vollendete Vortrag der solistischen Gesangsstücke. Bloßes „Rezitieren“ beraubt den lit. Gottesdienst seiner musikal. Höhepunkte. [563]

**E. Drinkwelder** OSB, *Der Kirchenchor und seine liturgische Stellung* (ebd. 57—9). Die alte lit. Gliederung in Klerikerchor, Sängerchor, Volk ist verschwunden. Die früher auf die 3 Gruppen u. den Solisten verteilten Gesänge werden heute vom „Kirchenchor“ allein ausgeführt, der dadurch ungebührlich belastet erscheint. Daher zurück zur alten Ordnung. — Das Sanctus rechnet D. zu den ursprünglichen Volksgesängen. Aus den Ordines aber geht hervor, daß es von den um den Altar stehenden Klerikern gesungen wurde. [564]

**H. Pabel**, *Der Kirchenchor in der Großstadt* (ebd. 66—8). Hebt die Notwendigkeit hervor, den Chor in das Verständnis der Meßliturgie einzuführen, was mindestens ebenso wichtig ist, wie die stimmliche u. technische Ausbildung. [565]

**L. Bonvin** SJ, *Warum diese Opposition dem Choral gegenüber?* (ebd. 157—61). B. betrachtet als ernsthafte Schwierigkeiten folg. 6 Punkte: die Eigenart der alten Modi, die Einstimmigkeit, die Fremdartigkeit bzw. auch geringe Qualität mancher Stücke, die schlechte Aufführung, den Mangel an Rhythmus, die unkünstlerische Begleitung. Alle diese Schwierigkeiten aber lassen sich beheben durch Vermeidung des wirklich Fehlerhaften u. durch geschickte Einführung vom Bekannten u. Vertrauten zum Neuen. [566]

**R. Beron** OSB, *Liturgie oder Konzert?* (Bened. Mschr. 15 [1933] 136—43). Der Kirchenchor soll Kultchor sein, Mithelfer u. Liturge bei der Feier des hl. Opfers. Daher werde er in der Liturgie unterwiesen, lebe er selbst aus der Liturgie, frage er nicht nach Konzert-Effekt, sondern nach der lit. Eignung seiner Gesänge, singe er mit dem Volk zusammen. [567]

**R. Vion** OSB, *Le chant de l'Offertoire et le chant „à l'offertoire“* (Rev. du ch. grég. 37 [1933] 105—9). erinnert an die Vorschrift, das Offertorium im Hochamt zu singen oder mindestens zu rezitieren, Ersatz durch Orgelspiel oder ein anderes Gesangsstück ist unzulässig. Die Auswahl der nach dem O. gesungenen Stücke soll dem Charakter der Opferhandlung entsprechen; eucharist. Texte sind also abwegig. Regt die Aufführung der alten O.-Verse an. [568]

**B. Lebbe** OSB, *Phonographe et chant d'Église* (Rev. lit. et monast. 18 [1932/33] 316—20). Gottesdienst mit Hilfe von Choral-Schallplatten ist eine Unmöglichkeit, da Gebet u. Liturgie eine Aufgabe u. ein Ausdruck persönlicher Hingebung sind. Aber zur Unterweisung sind sie sehr nützlich, trotz der Unterschiede der einzelnen Schulen u. ihrer Auffassungen. Empfiehlt neue Platten, die von den Chorknaben von Maredsous gesungen wurden. [569]

**E. Mourey**, *Le secret de Solesmes* (Rev. Grég. 18 [1933] 30—5). Das „Geheimnis“ der künstlerischen Wirkung des Choralgesanges von S. liegt nicht im Besitz ausgewählter Stimmen oder in täglichen Gesangsübungen, sondern im strengen Einhalten der Gleichdauer der Töne oder, bei syllabischem Gesang, der kleinsten Toneinheiten, nämlich der Vokale u. klingenden Konsonanten. Dieses Gleichmaß ist aber durchaus Sache des rhythmischen Gefühls, nicht des Metronoms. [570]

**E. Mourey**, *Une illusion bien dangereuse* (ebd. 226—33). Stellt erneut die Pionierarbeit Pothiers ins Licht. Leider hat sie, so konstatiert er, nicht den Erfolg gehabt u. nicht die Anerkennung gefunden, die ihr gebührten. In der Praxis gehen die Methoden der Ausführung des Chorals überall eigene Wege. M. bedauert diesen

Mangel an Einheitlichkeit u. führt ihn auf die Unwissenheit u. Gewissenlosigkeit der Praktiker zurück. Daß die Methode von Solesmes ihre Schwächen hat, berührt er nicht. Immerhin mag er darin recht haben, daß die oft schroffe Ablehnung, die sie erfährt u. die auch das Gute u. Richtige an ihr nicht sehen will, einer allzu großen Leichtfertigkeit des Urteils entspringt. [571]

**M. Tremmel, Peter Griesbacher** † (CVO Mus. s. 64 bzw. 63 [1933] 79—81). Nachruf auf den bedeutenden Kirchenmusiker † 28. I. 1933. Auf dem Gebiet des greg. Chorals trat er als Verfechter der chromatisch-freien Begleitungsweise hervor. [572]

### 3. Die Popularisierung des Chorals.

**X., Le Saint-Siège et le chant sacré. Un document significatif** (Rev. du ch. grég. 37 [1933] 38—40). Brief des Kard. Bisleti an den Bisch. von Regensburg, veröff. im Osserv. Rom. vom 18. II. 1933, betont von neuem die röm. Richtlinien für die Pflege des Chorals. „Man muß erstreben, daß er täglich gesungen werde, selbst vom Volke.“ [573]

**G. Straßberger SJ, Choralrenaissance** (Stimmen d. Zeit 64 [1933/4] 188—97). Ch.-Renaissance als Erfüllung (kurzer Überblick über Verfall u. Wiederdentdeckung der alt-gregor. Gesänge bis zur Vaticana) u. als Aufgabe (der Ch. soll wieder Gesang der Gemeinde werden). Vf. sagt vor allem im 2. Teil beherzigenswerte Worte. [574]

**J. Krepš OSB, Démocratie ou aristocratie grégorienne?** (Les quest. lit. et par. 18 [1933] 19—42). Unter dem nicht ganz glücklich gewählten Thema birgt sich eine trefflich geschriebene Apologie des Volkschorals, eine Darlegung seiner Möglichkeit u. seiner praktischen Einführung. Kr. schöpft dabei aus der Erfahrung zahlreicher Chorkurse. Allerdings hat auch Kan. Van Nuffel, gegen den er sich wendet, unzweifelhaft recht, wenn er sagt, daß Volkschoral nur dann einen Sinn hat, wenn er Hand in Hand geht mit der liturg. Erziehung zum inneren Verständnis des Meßopfers. [575]

**W. Wendel, Gedanken zu den jüngsten kirchenmusikalischen Bestrebungen. Volkshochamt und gregorianischer Choral als Volksgesang** (Greg.-Bl. 57 [1933] 17—9). Weist auf die Schwerfälligkeit des Choralvortrages hin, die beim Volksgesang unvermeidlich ist u. auf die Dauer immer mehr zunimmt. Dies macht den Choral allmählich für Volk u. Kirchenchor unleidlich. — In der Tat sollte der Volkschoral auf die Antworten u. die einfachsten Ordinarien beschränkt bleiben. Dann kann er mit dem vollen Klang des Volkschorals gesungen werden, ohne zu verlieren. [576]

**K. Breuer, Zum Thema „Volkschoral“** (ebd. 35 f.). Sieht die Aufgabe optimistischer an u. weist auf tatsächliche gute Erfolge hin. Es bedarf allerdings der guten Einführung (nicht nur im einmaligen kurzen Übungskursus) u. Pflege. [577]

**G. Schwake OSB, Kirchenchor und Volkschoral** (CVO Mus. s. 64 bzw. 63 [1933] 64—6). Der vielbeschäftigte Apostel des Volkschorals referiert an einem praktischen Vorfall über die Notwendigkeit des Zusammenwirkens von Chor u. Gemeinde. Wo kein Chor vorhanden, fordert der Choral seine Bildung. [578]

**Weissenbäck, Vinzenz Goller** (ebd. 199—203). Biograph. Skizze des auch auf dem Gebiet des „Volkschorals“ tätigen Komponisten. Seine Versuche, lit. Texte neu zu vertonen, kamen im Jb. wiederholt zur Besprechung. [579]

**B. Stäblein, Singt mit der Kirche. Die leichtesten Choralgesänge** (Regensburg 1933). St. stellt aus verschiedenen einfachen Stücken des Ordinarius 3 Choral-messen zusammen: Kyrie 18, 16, 12, dazu Gloria 15 u. 12, Credo 2, Agnus 18 u. ad lib. 2. Es folgen einige andere Gesänge: 3 *Pange lingua*, 1 Litanei, die marian. Antiphonen u. a. Für den prakt. Gebrauch recht klar u. übersichtlich, aber leider ohne eigentliche Anweisung zur Mitfeier der Messe. — In der von St. gewählten Transskription ist der Übergang vom Kyrie zum Gloria des 2. Amtes unorganisch.

— Vgl. B. Stäblein, *Welche Choralmissen soll das Volk singen?* (CVO Mus. s. 64 bzw. 63 [1933] 192—196). [580/1]

*Die Muttergottesvesper (vom Fest der Unbefleckten Empfängnis) lateinisch und deutsch für Gesang eingerichtet.* Hg. von der Abtei Grüssau (Grüssau 1933). Im Anschluß an das Vesperbuch 1932 (vgl. Jb. 12 Nr. 612) erscheint das vorlieg. Heftchen als 1. in einer Reihe von Sondersvespern, die nach den gleichen Grundsätzen eingerichtet, wegen des enger umgrenzten Inhaltes im Aufbau einfacher u. im Gebrauch handlicher sind. — Sämtliche Texte werden nicht nur lat., sondern auch deutsch den Melodien unterlegt. Trotz aner kennenswerten, redlichen Bemühens um eine befriedigende Gestaltung des deutschen Textes können wir uns mit dem Ergebnis nicht befreunden. Sprachklang, -geist u. -rhythmus sind voneinander zu verschieden. Das Fremdartige der Gedanken tritt im Deutschen oft zu drastisch hervor u. wird durch die Melodie noch unterstrichen (man singe im 1. Tone: Er straft die Völker und bedeckt das Land mit Leichen, oder im 8. Tone: Er schafft ein glücklich Heim der Kinderlösen). — Abgesehen davon behält die volkstümliche Ausgabe der Vesper durchaus ihren Wert. [582]

#### Nachrichten.

Am 14. II. 1934 † zu Rom im Benediktinerkolleg S. Anselmo, wo er seit 1903 als Prof. der Exegese wirkte, Hildebrand Höpfl OSB, \* 25. XI. 1872 zu Ledau in Böhmen, Mönch von Emaus zu Prag, seit 1920 von Grüssau i. Schles. Der ausgezeichnete Exeget u. Polyhistor nahm aus seiner lebendigen Erfassung der hl. Schrift u. seinem Mitleben der kirchl. Liturgie heraus immer lebhaften Anteil an den Fragen der Liturgiewissenschaft u. hat jahrelang unser Jb. durch wertvolle Besprechungen oft entlegener u. schwer zugänglicher Arbeiten bereichert. Noch sein letzter Brief an den Herausgeber sprach die Hoffnung aus, bald wieder mehr am Jb. mitarbeiten zu können, da die Gesundheit ihn vorher gehemmt hatte. Unser Dank folgt ihm über das Grab hinaus. — Vgl. den kurzen Lebensbericht u. die Aufzählung seiner Werke in den Stud. u. Mitt. zur Gesch. d. Benediktiner-Ordens 52 (1934) Beilage *Zur neuesten Chronik des Ordens* S. 31—3.

## Autorenverzeichnis zum Literaturbericht.

- Abel** 178  
**Adam, A.** 11  
**Adam, K.** 8  
**Agapito** 45  
**Ahrens** 493  
**Alameda** 47  
**Alföldi** 195  
**Almeida** 322  
**Alonso** 39a  
**Alpe, áb** 127  
**Althaus** 141  
**Altheim** 67  
**Amades** 86  
**Ambroggi, de** 51a  
**Amelli** 556  
**Andrieu** 254, 257, 259, 266, 268, 277, 298, 326, 378  
**Anitschkof** 378  
**Ankenbrand** 75  
**Anwander** 450  
**Appelius** 448  
**Arbesmann** 157  
**Arco, del** 370  
**Arconada** 126  
**Arseniew, v.** 148  
**Avi-Yonah** 133 f. 203
- Bächtold-Stäubli** 74, 75  
**Bader** 180  
**Baier** 499  
**Bank** 535  
**Baramski** 193  
**Baron** 343  
**Barth** 328, 443, 445  
**Bartos** 339a  
**Bāšā** 214  
**Basse** 73  
**Bastgen** 473  
**Batiffol** 298  
**Bauer, A.** 384 f.  
**Bauer, F. X.** 427  
**Bauer, W.** 150  
**Baur** 168  
**Bauerreiß** 74, 75, 297, 316 f. 382  
**Baumann** 297  
**Baumstark** 217, 258, 277  
**Bavart** 31  
**Becker, A.** 76 f.  
**Becker, Ph. A.** 363  
**Behm** 141  
**Bellon** 35  
**Belvederi** 170  
**Bentzen** 106
- Bernhart** 336  
**Beron** 567  
**Berreth** 66  
**Bertoli** 52  
**Bertrand** 503  
**Bever** 141  
**Biagetti** 183  
**Billerbeck** 137  
**Birch-Hirschfeld** 332  
**Birkeland** 124  
**Bischoff** 74, 294  
**Bishop** 258 f.  
**Blake** 210  
**Blarez** 343  
**Blazy** 434  
**Blüml** 505  
**Blumenthal** 147  
**Boeckler** 278  
**Boegl** 330  
**Boehmer, H.** 251  
**Boehmer, J.** 105  
**Böhm** 387  
**Bolzau** 471  
**Bonsirven** 157  
**Bonvin** 542 f. 545, 553, 566  
**Boon** 253, 264  
**Bopp** 550  
**Borella** 51b f.  
**Borgia** 229  
**Botte** 1, 271  
**Boulter** 488  
**Bour** 460, 463  
**Bousset** 153a  
**Brauner** 439  
**Breda, v.** 21  
**Bremond, A.** 508  
**Bremond, H.** 508 f.  
**Breuer** 577  
**Brière** 246  
**Brightman** 157, 158a  
**Brillant** 496  
**Brinkmann** 379  
**Brinktrine** 275  
**Brooke** 251  
**Browe** 74, 75, 316  
**Bruggerette** 468  
**Bruvne, de** 273, 279  
**Buber** 113  
**Büchsel** 141  
**Buckler** 62a  
**Budde** 98, 107  
**Buléon** 343  
**Bulst-Thiele** 291  
**Bunse** 553
- Buresch** 62  
**Burger** 9  
**Burmester** 219, 241, 244 f.  
**Burn** 350
- Cabrol** 1, 257, 259, 315, 378  
**Cagin** 41  
**Calderini** 52  
**Callewaert** 30, 157, 315 f.  
**Campbell** 166b  
**Campe** 373  
**Campenhause, v.** 196  
**Cañas** 48  
**Capelle** 1, 259, 264  
**Cardó** 69  
**Carro Garcia** 344  
**Casel** 29, 33, 38, 51, 221, 251, 254, 363, 384 f.  
**Caspar** 148b, 153a  
**Caspari** 97, 99  
**Castañeda** 403  
**Cattaneo** 51d  
**Caviglioli** 51e  
**Cecchelli** 52  
**Cernik** 401  
**Chapeau** 325  
**Charland** 342  
**Charlier** 1  
**Chaves** 83  
**Christ** 305  
**Church** 482  
**Clarke** 479  
**Clemen** 68  
**Clercq, de** 266  
**Cleven** 4  
**Coerbergh** 268  
**Coens** 349  
**Colas** 54  
**Collomp** 153a  
**Colunga** 52a  
**Colwell** 243  
**Constant** 467  
**Conway** 67a  
**Coste** 431  
**Cotton** 156  
**Covien** 494  
**Cramer** 74  
**Croegaert** 1, 36  
**Cross** 486  
**Cumont** 62 f. 169, 195
- Dachies** 122  
**Dalman** 113, 116



- Daniels 363  
 Danzer 552  
 David 524. 539. 541  
 Deinhardt 341  
 Delaporte 526  
 Delbrueck 200  
 Delehay 160. 169. 265  
 Delitzsch 113  
 Dermenghem 509  
 Dersch 442  
 Destefani 280  
 Detrez 423 f.  
 Deubner 74  
 Dewevre 462  
 Dhorme 91. 109  
 Diehl 77  
 Diekamp 39  
 Diels 62  
 Dittenberger 62a  
 Doble 285  
 Doelle 394 f.  
 Doering 206  
 Dölger 65. 76. 139. 157. 197  
 Dominguez Bordona 312  
 Dondeyne 264  
 Donovan 487  
 Dotta 557  
 Dresen 469  
 Dreves 336  
 Drinkwelder 563 f.  
 Dubuquoy 1  
 Duchesne 259  
 Dujardin 155a
- Eberl** 363  
 Eckertz 440  
 Eder 397  
 Egger 52. 187  
 Eichmann 259  
 Eilenstein 306  
 Einstein 554  
 Eisenhofer 29. 258  
 Ellard 259  
 Erdmann 284  
 Ess, van 24  
 Euringer 226
- Faller, O.** 333  
**Faller, R.** 464  
 Fascher 155  
 Faulhaber 95. 513  
 Favez 159  
 Faye, de 153a  
 Feldmann 113  
 Feliu 85. 404 f.  
 Fellerer 533. 561  
 Fendt 7  
 Fernández 319  
 Férotin 274  
 Ferrer 43
- Finkelstein 138  
 Finsterwalder 74a  
 Fleischer 554  
 Flicoteaux 263  
 Font-Réaul, de 420  
 Forlati 52  
 Fort 53  
 Franchi de' Cavalieri 169  
 François 1  
 Frank 75. 333  
 Franke 75  
 Franz 384 f.  
 Fraundorfer 341  
 Frček 227  
 Frederichs 281  
 Frère 271. 278  
 Frey 169  
 Frischmuth 336  
 Fritz 398  
 Frizzoni 446  
 Frochisse 318  
 Frost 350  
 Fuerth 12  
 Fuhrmann 197  
 Funk 289  
 Furlani 91
- Gaglio** 352 f.  
 Gajard 558  
 Galdos 260  
 Galling, v. 104  
 García 6  
 García Villada 34  
 Garin 527  
 Gaston 425  
 Gastoué 240. 523. 539  
 Geiselman 41  
 Geitler 227  
 Gennrich 379  
 Gerkan, v. 168 f.  
 Gerola 185  
 Geßl 387  
 Gessler 307  
 Ghedini 222  
 Giesen 478  
 Gillen 299  
 Gillet 84  
 Ginsburger 137  
 Giovenale 179  
 Guéguen 419  
 Gnirs 52  
 Goshev 251  
 Goslar 100  
 Götz 396  
 Götzl 20  
 Gottlieb 307  
 Gougoud 74. 75. 321. 363  
 Goussens 215  
 Gmür 338a  
 Grabar 188
- Graf 212  
 Grébaut 209. 211. 233  
 Gregori 514  
 Griaule 211  
 Grieria 375  
 Groenewald 166a  
 Grosjean 259  
 Grumel 242  
 Grupp 316  
 Gudiol 311  
 Gugitz 75  
 Guidi 207. 246  
 Gundel 63a  
 Gunkel 114. 124  
 Günter 288  
 Gurians 493  
 Gütschow 197  
 Guyer 186. 191
- Hackman** 112  
 Haddan-Stubbs 285  
 Halbig 560  
 Halkin 251  
 Hamm 258  
 Hanin 1  
 Hansen 458  
 Hanser 254  
 Hanssens 282 f.  
 Harder 74  
 Harnack 182  
 Harris 150  
 Hartig 206  
 Hatzfeld 363. 446  
 Hauck 141. 273  
 Hay 363  
 Hébrard 194  
 Heer 534  
 Heimpel 339a  
 Heinzelmann 141  
 Herkenne 113  
 Herolt 384 f.  
 Hertling 477  
 Herwegen 3. 286  
 Hesbert 520  
 Heussi 153a  
 Hexges 22  
 Hevl 75  
 Hildebrand, v. 2  
 Hilka 338  
 Hindringer 74. 258. 316.  
 384 f.  
 Hirsch 146a  
 Hodüm 261 f.  
 Hoffmann 448  
 Hoffmann, N. 377  
 Hoffmann-Krayer 74  
 Höfler 386  
 Hölker 349  
 Holst 32  
 Holwerda 198

- Hopkins 168  
 Hopp 457  
 Hove, van 39  
 Huber 414  
 Huesker 440  
  
 Ihm 182  
 Ingram 484  
  
**Jakobs** 4  
 James 64  
 Jammers 518  
 Janin 189 f.  
 Jansen, Fr. 366  
 Jansen, G. J. 456  
 Janssen 78  
 Janssens 298  
 Jax 63  
 Jeannin 531. 555  
 Jedin 389  
 Jellouschek 255  
 Jeremias 104. 141  
 Jerphanion 194  
 Jirku 94  
 Johner 525. 538. 544 f.  
 Jolv 302  
 Jordans 71  
 Josi 169. 173. 175  
 Jülich 16  
 Jung 364  
 Jungmann 29. 259  
 Junker 113  
 Junyent 182. 369  
 Jürgensmeier 10. 142  
  
**Kaller** 559  
 Kallistos 235  
 Kampfmeyer 171  
 Kampmann 515a  
 Karle 75  
 Karst 215  
 Käsemann 142  
 Kees 88  
 Keil 167  
 Keller 367  
 Kern 58. 289  
 Kerr 287  
 Keseling 153  
 Ketter 148a  
 Keyßner 60b  
 Kienast 289  
 Kirsch 33. 157. 168. 170.  
 173. 176. 178. 180. 182.  
 407  
 Klöbinger 383  
 Kittel 165  
 Klausner 277. 298  
 Klausner 146a  
 Klein 365  
 Kleinschmidt 342  
  
 Klodwig 57a  
 Knox 482  
 Koch, H. 250  
 Koch, R. 205  
 Koehler 289  
 Koenig 491  
 Koethe 182. 187  
 Köhler 113  
 Kollwitz 201  
 Koren 363  
 Köstler 300  
 Kraeling 110  
 Kraus 257  
 Krautheimer 191  
 Kredel 205  
 Kreps 575  
 Krießmann 540  
 Kriss 384—6  
 Król 143  
 Kroll 59. 258  
 Krüger 239  
 Krusch 384 f.  
 Krylow 227  
 Kuckhoff 413  
 Kühnapfel 470  
 Künstle 364  
 Kunzelmann 519  
 Kyll 79  
  
**Lambert** 371  
 Lampen 363. 390  
 Lang, B. 474  
 Lang, H. 334  
 Lange 510  
 Lanlier 181  
 Lakner 501  
 Laubert 492  
 Lauffer 76  
 Laurent 194  
 Lebbe 569  
 Le Blant 168  
 Lechner 387  
 Leclercq 257  
 Leeuw, van der 56. 60  
 Lefèbvre 1  
 Lefevre 402  
 Lefort 251  
 Lehmann 259. 296. 309.  
 363  
 Lehner 180  
 Leicht 52  
 Leroquais 251  
 Leuilliot 472  
 Leupold 449  
 Levillain 290  
 Lietzmann 151. 157. 169.  
 174. 228. 258  
 Lilliebörn 65  
 Löffler 37. 373  
 Löfgren 226  
  
 López de Santa Ana 17  
 L'Orange 200  
 Lortz 391  
 Lortzing 44  
 Lösch 140 f.  
 Lot 358  
 Lot-Borodine 378  
 Lovatti 51  
 Lowe 259  
 Lückner 426  
 Lüders 363  
 Lurz 399  
  
**Macdonald** 251  
**MacNeill** 74a  
 Maes 35  
 Mailly 364  
 Makhauly 133  
 Mâle 295. 410  
 Malherbe 324  
 Manser 258  
 Maranget 31  
 Marbach 67a  
 Maria di Martino 529  
 Marmorstein 136  
 Martène 254  
 Martin 152. 363  
 Marucchi 172  
 Marx 23  
 Maschek 359  
 Masseron 50  
 Matzkow 102  
 Maurer 448. 495  
 Mayer, A. L. 18. 26. 287a.  
 289. 295. 360 f. 387  
 Meland 511  
 Meisen 80. 346  
 Ménager 343  
 Ménard 259  
 Menes 111  
 Menghin 58  
 Mentz 270  
 Mercenier 236  
 Merk 328  
 Merkle 452  
 Mersch 1  
 Mesnil du Buisson, du 129  
 Messerschmidt 62  
 Meyer, E. 110  
 Meyer, H. 60b  
 Miller, A. 116. 118. 120  
 Miller, O. 515  
 Millon 421  
 Mingana 150  
 Moehلمان 164  
 Moenius 513  
 Mogk 384 f.  
 Mohlberg 259. 269. 277  
 Möhlenbrink 104 f.  
 Molitor, J. 237  
 Molitor, R. 254. 517

Momigliano 62a  
 Mönchemeier 283  
 Moneta-Caglio 51b  
 Mönikes 506  
 Monreal 40  
 Monreau 1  
 Montgomery 119  
 Morassi 52  
 Morin 52. 258 f. 267  
 Morse-Boycott 480  
 Mourey 546 f. 570 f.  
 Mowinckel 114. 124. 351  
 Munck 153a

Niechaj 221  
 Nilson 89  
 Neuß 163  
 Newman 482  
 Nock 59. 165  
 Nottarp 408  
 Nögren 12

Obertyński 249  
 Octavius 46  
 Oepke 141  
 O'Hare 287  
 Ogara 125  
 Opfermann 347  
 Oppenheim 251  
 Orphal 149  
 Ostrogorski 204  
 Otto 61

Pabel 565  
 Pan, del 82  
 Pantelakis 238  
 Paringer 278  
 Paschini 52  
 Passau 74  
 Paul 363  
 Peitz 269  
 Pelt 416. 422  
 Peradze 215 f.  
 Perry 481  
 Petermair 387  
 Peters 368  
 Peterson 129. 142  
 Petresco 240. 539  
 Philippson 384 f.  
 Philpot 384 f.  
 Pfeiffer 338  
 Pfeilschifter 451. 453  
 Pflaum 381  
 Pfleger 320. 382. 435 f. 465  
 Picard 1  
 Pierret 5  
 Piesch 286  
 Pilgram 15  
 Pirri 500

Pitra 363  
 Platz 471  
 Pohlheim 362  
 Polman 390  
 Poorter, de 313  
 Porcher 244. 247  
 Porter, B. S. 274  
 Porter, W. S. 253  
 Poukens 41  
 Poulin 459  
 Prado 536  
 Preisker 145  
 Prestige 485  
 Preuß, H. 289  
 Preuß, K. Th. 57  
 Pribilla 507  
 Prokop 512  
 Prümme 58  
 Puch 384 f.  
 Puniet, de 259. 298

Quasten 123. 162

Raby 357  
 Radu 218  
 Raes 234  
 Rahner 74  
 Randlinger 384 f.  
 Ranft 144  
 Rassow 289  
 Ratcliff 259  
 Rathgeber 38  
 Rauschen 152  
 Rebdorf 308  
 Redlich 400  
 Reitz 438  
 Reitzenstein 142  
 Rendtorff 141  
 Respighi 517  
 Rheinfelder 324. 362 f.  
 Rice 188  
 Riddle 243  
 Rife 243  
 Ritter 49  
 Ritz 349. 384 f.  
 Rivera 273  
 Robert 448  
 Robeyns 1  
 Robinson 62a. 285  
 Rodenwaldt 169. 197  
 Roeder 88  
 Rommel 448  
 Roquet 418  
 Rosenau 130  
 Rossi, de 169. 182  
 Rost 128. 131  
 Rostovtzeff 62. 168  
 Rozynski 159  
 Rücker 178. 251  
 Rückert 292

Ruf 308. 310  
 Rumpf 75  
 Rüsche 67c f.  
 Ryan 483  
 Saba 556  
 Salvini 335  
 Sanabre 406  
 Sanchis Sivera 87. 323  
 Saltet 259  
 Santi, de 362  
 Schaefer, D. 20  
 Schaefer, P. 489  
 Scheffelowitz 92  
 Schell 384 f.  
 Scheludko 379  
 Scherg 18  
 Schiaffini 362  
 Schiaparelli 259  
 Schiel 475 f.  
 Schlachter 454  
 Schlappinger 346  
 Schlicht 75  
 Schlier 142  
 Schmedding 19  
 Schmidt, C. 157  
 Schmidt, Hans 104. 115  
 Schmidt, Helm. 67d  
 Schmidt, T. 142  
 Schmitt, A. 411  
 Schnabel 498  
 Schneider, A. M. 192  
 Schneider, Ch. 331  
 Schneider, J. 142  
 Schniewind 141  
 Schnürer 349  
 Schöning 497  
 Schott 90. 92 f.  
 Schramm 284. 338  
 Schreiber 75. 348. 384—6  
 Schrijnen 362  
 Schröder, E. 81  
 Schröder, F. R. 379. 384 f.  
 Schubert 243  
 Schüller 427. 430. 441  
 Schulte 428  
 Schümmer 157  
 Schuvler Allen 356  
 Schwake 578  
 Schwarz 220  
 Schwerin, v. 329  
 Seeborg 153a  
 Seelzen 548  
 Seesemann 166b  
 Seinel 505  
 Sellin 107  
 Sembarav Selim 224  
 Seppelt 37  
 Serra Vilaró 372  
 Serrès 321  
 Sesini 517

Sevrin 493  
 Siebert 292  
 Siebourg 70, 180  
 Siffrin 259, 272  
 Silva-Tarouca 25, 269  
 Simon 490  
 Simons 1  
 Singer 351  
 Siurmeyan 213  
 Smits van Waesberghe 532  
 Snaith 117  
 Soden, H. v. 155  
 Soden, W. v. 90  
 Söder 147  
 Svennung 157a  
 Soreau 466  
 Sotiriou 194  
 Souter 296  
 Sowa 530  
 Spamer 384 f.  
 Spessot 304  
 Stäblein 549, 580 f.  
 Staerk 146  
 Stählin 153a  
 Stange 13, 338  
 Stappen, van der 36  
 Stapper 275  
 Ștefănescu 248  
 Steffes 386  
 Steinen, von den 293, 336  
 Sticco 20b  
 Stieler 75  
 Steuer 108  
 Stöckli 27  
 Stolz, A. 411  
 Stolz, E. 388  
 Strack 137  
 Straßenberger 574  
 Strathmann 141  
 Strecker 355  
 Streignart 410  
 Stricker 42, 258  
 Strittmatter 230, 276  
 Strüber 452  
 Stummer 102  
 Styger 169, 176, 179, 184  
 Stephanides 232  
 Sukenik 129 f. 132  
 Sundermann 387  
 Suñol 521  
 Süß 103  
 Svennung 157, 157a

Teeuwen 157  
 Tengblad 153  
 Theissen 1  
 Thibault 551  
 Thibaut 537  
 Thieme 504  
 Thomas, A. 317  
 Thomas, W. 156  
 Tillyard 538  
 Tixeront 259  
 Tremmel 572  
 Trens 55  
 Turmel 340  
 Turner 296  
  
 Uhlirz 363  
 Ungemach 384 f.  
 Ursprung 516  
 Uspenskiy 227  
 Uzureau 417  
  
 Vaccari 121  
 Vaissière, de 444  
 Vale 52  
 Vansteenbergh 339  
 Vanyó 429  
 Vaucelle 415  
 Vehe 560  
 Veit 407, 412  
 Velsen, v. 393  
 Verrier 81, 380  
 Veys 1  
 Vielliard 178, 182  
 Vigilio ■ Valstagna 46  
 Vincke 319, 345, 386  
 Vinot-Préfontaine 433, 461  
 Vion 568  
 Viscardi 295  
 Vives 161, 337  
 Vogelsang 96  
 Vogliano 62  
 Vogt 32  
 Volf 301  
 Volk 256  
 Völker 158  
 Vollgraff 67b  
 Vollaerts 544  
 Vonier 14  
 Vonschott 20a  
  
 Wackernagel 528  
 Wagner 437

Walicki 249  
 Wallbrecht 384—6  
 Walter 326  
 Walterscheid 231  
 Warren 259  
 Wasmann 502  
 Weber 110, 153a, 257  
 Weidmann 562  
 Weigand 178  
 Wellesz 537 f.  
 Welter 187  
 Wendland 141 f.  
 Weingartner 409  
 Weiler 392  
 Weinhold 73  
 Weiser-Aall 72  
 Weissenbäck 579  
 Weissenberger 432  
 Wendel 576  
 Werminghoff 283  
 Wetter 80  
 Whittemore 202  
 Wickham Legg 285  
 Widmann 522  
 Wiegand 258, 266  
 Wieruszowski 289  
 Wiesenhöfer 154  
 Wikenhauser 142  
 Wilcken 62a, 151  
 Wilmart 51d, 254, 259, 266, 276, 326  
 Wilpert 168 f. 197, 199  
 Wilson 259  
 Winter 493  
 Wirth 169  
 Wischnitzer 135  
 Wohlhaupter 386  
 Wolf 32  
 Wolter 115  
 Wuilleumier 62  
  
 Yavoroka 343  
 Young 376  
  
 Zähringer 20, 29, 505  
 Zanutto 208  
 Zeim 447  
 Zernov 158a  
 Zimmermann 252, 278  
 Zoepfl 386, 455  
 Zorzanello 303  
 Zscharnack 448



Die *Liste der eingelaufenen Neuerscheinungen aus dem Jahre 1934* (S. 466-472 der 1. Auflage) entfällt in dieser Auflage.





BV

170

J3

1973

v.13

THEOLOGY LIBRARY  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
CLAREMONT, CALIFORNIA

23-262-002

A 033681



**KATER-BOUND**  
KATER-CRAFTS INCORPORATED  
PICO RIVERA, CA 90660